Osmanlılar ve Ölüm

YAYINA HAZIRLAYAN
GILLES VEINSTEIN

İLBER ORTAYLI'NIN ÖNSÖZÜYLE



İLETİŞİM

Yayına Hazırlayan GILLES VEINSTEIN

Osmanlılar ve Ölüm

GILLES VEINSTEIN 1945'te Paris'te doğdu. Tarih eğitimi yanında, Doğu Dilleri Okulu'nu bitirdi. 1988'de Toplum Bilimleri Yüksek Okulu'nda kendisi için kurulan "Osmanlı ve Türk Tarihi" kürsüsüne seçildi. Aynı yüksek okulda, Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'yle ortak, Türk Alanı Üzerine Araştırmalar Merkezi'ni yönetiyor. Gilles Veinstein, 1999 yılında Collège de France'da, ilk defa açılan "Osmanlı ve Türk Tarihi" kürsüsüne seçildi. *Turcica* dergisinin yöneticiliğinin yanında, Osmanlı ve İslâm tarihi üzerine birçok kitap ve makalesi bulunuyor. Yazarın Türkçe'de yayımlanmış eserleri: *Selânik 1850-1918. Yahudilerin Kenti ve Balkanların Uyanışı* (der. Gilles Veinstein, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, 1999) ve *İlk Osmanlı Sefiri 28 Mehmet Çelebi'nin Fransa Anıları: Kafirlerin Cenneti* (çev. Murat Aykaç Erginöz, Ark Yayınları, 2002).

İletişim Yayınları 1206 • Tarih Dizisi 42
ISBN-13: 978-975-05-0469-3

1. BASKI 2007, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Ali Berktay
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
DİZGİ ve DÜZELTİ Remzi Abbas
UYGULAMA Hüsnü Abbas
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Yayına Hazırlayan

GILLES VEINSTEIN

Osmanlılar ve Ölüm

Süreklilikler ve Değişimler

Les Ottomans et la Mort

Permanences et Mutations

ÇEVİREN ***Elâ Güntekin***



iletişim

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM
DERVİŞ VE ÖLÜM

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PADİŞAH VE ÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
OSMANLI MİRASI, CUMHURİYET'İN GETİRDİĞİ YENİLİKLER

KATKIDA BULUNANLAR

Louis Bazin, *Emeritus* Prof. Dr., Paris III Üniversitesi; *Institut* üyesi
Michel Bozdemir, Doç. Dr., INALCO
Matei Cazacu, Araştırmacı, CNRS
Étienne Copeaux, Araştırmacı, IFEA
Rémy Dor, Prof. Dr., INALCO
Martyta Espéronnier, Araştırmacı, CNRS
Nedim Gürsel, Araştırmacı, CNRS
Michèle Nicolas, Araştırmacı, CNRS
Hélène Perrin, Antropoloji dalında doktora adayı
Alexandre Popovic, Araştırma yöneticisi, CNRS
Nicolas Vatin, Araştırmacı, CNRS
Gilles Veinstein, Prof. Dr., EHESS
Thierry Zarcone, Araştırmacı, CNRS

YAYINEVİNİN NOTU: Kitaptaki alıntılar, transkripsiyon ve metinlerin gözden geçirilmesindeki katkılanndan dolayı Prof. Dr. Edhem Eldem ve Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya'ya teşekkür ederiz.

Türkçe Baskıya Önsöz

İLBER ORTAYLI

André Malraux mezarlıklar, defin âdetleri ve mezar taşlarının bir medeniyet için en önemli kimlik göstergesi olduğunu belirtir. Bu anlamda Osmanlı mezar taşları ve cenaze törenleri Osmanlı insanının temel niteliğini gösterir: tevazu ve ölümün soğukkanlılıkla karşılanması, hatta ölümün hayata ısındırılması...

Geçmişimizdeki birçok alan gibi Osmanlı mezarlıkları ve cenaze töreni de çok az ilgimizi çekti. Fransız Türkolojisi bu alanda dikkate değer eserler verdi. Bu sefer Gilles Veinstein'ın önderliğinde en seçkin uzmanların yazıları *Osmanlılar ve Ölüm* başlığı altında toplandı ve arkadaşımız Elâ Güntekin'in seçkin çevirisiyle okuyucularımıza sunuluyor. Hiç kuşkusuz Türklerin tarihi boyunca muhtelif bölgelerdeki ölü gömme âdetlerinin müşterekliği dikkatimizi çekecektir. Bana göre ölümdeki bu müştereklik bir Türk kültüründen söz etmeyi mümkün kılıyor.

Daha önce Nicalos Vatin'le Gilles Veinstein'ın *Le Sérail ébranlé* (belki Sarsılmış Saray demeli) başlıklı müşterek eserlerinde, padişahların ölümü hatta öldürülmeleri ve cenaze törenleri üzerinde duran, ama aynı zamanda da toparlayıcı bir bakış sunan sürükleyici bir tahlil yapılmıştır. O eserde de il-

ginç bilgilerin olaylarla bağlantıları kurularak ve edebî bir ustalıkla kaleme alındığını söylemeliyiz. Kanaatimce Elâ Güntekin o eseri de çevirip, Türk okuyucusuna kazandırmalıdır.

Önümüzdeki *Osmanlılar ve Ölüm* adlı çeviri Gilles Veinstein ve Nicolas Vatin'in, Fransız-Osmanlı araştırmalarının bu iki seçkin üyesinin çok daha geniş bir çalışma grubuyla hazırladıkları bir sunum. Fransa'da Türkoloji böyle bir eseri vermeye hazırlıklıydı; çünkü konu üzerinde bir düzine uzmanın yıllardan beri çalıştıkları biliniyor. Ünlü Louis Bazin'in Osmanlı öncesi mezar taşları üzerine yazdıkları, Thierry Zarcone'un "Tasavvufta ölüme hazırlanma", Alexandre Popovic'in "Balkan dervişlerinde evliya türbeleri ve kerametli türbeler"i ilginç makaleler; üçüncü bölümde Osmanlı padişahlarının ölümü ve cenaze törenleri üzerine değerli bilgiler var. Tabii Matei Cazacu'nun makalesindeki bazı sert değerlendirmelerin zamanı şaşıran yönü üzerinde de durmalıyız. Nihayet idam ölüm ritüeli ile doğrudan alakalı bir olay değildir.

Elimizdeki bu eserin okuyucu açısından bilgilendirici olacağını ümit ediyorum.

Önsöz

GILLES VEINSTEIN

"Zihniyet tarihi"nin kurucusu Lucien Febvre'in, ölümün tarihinin yazılması dileğinde bulunduğu günlerin üzerinden o kadar çok zaman geçmedi: "aşkın, ölümün, acımanın, zulmün, sevincin tarihine sahip değiliz" diye hayıflanıyordu Febvre, bu tür girişimlerin karşılaşacağı engelleri de küçümsemeden. Bunların başında, onun zamanında henüz canlı olan, tabu denilebilecek türden engeller gelir, ancak zamanımızda da bu tabular tamamen ortadan kalkmış değildir. Bazı konuların üzerine eğilmek, meslektaşlarımızı bunu yapmaya kışkırtmak ve tarihsel inceleme alanına, bu disiplinin alışılageldik özünden ve saygınlığından görünüşte yoksun konuları getirmek, uygunsuz veya hiç değilse bir ölçüde yersiz görülebilir. Kuşkusuz, aşk ya da ölüm konusunun işlenmesi halinde bu uygunsuzluk aynı türden değildir, ancak ikinci konuda daha belirgin bir şekilde kendini hissettirir: "ne güneşe ne de ölüme göz kırpmadan bakılabilir" diye yazıyordu La Rochefoucauld. Bu özdeyiş –belirttiğimiz gibi– ölümün müstehcen bir olaymışçasına gizli tutulduğu bir zamanda, yani günümüzde daha da büyük geçerlilik kazanıyor. Doğal eğilim, kaçınılmaz olarak herkesin az ya da çok acı veren özel yaralarını su yüzüne çıkaran bir konunun peşine inatla düşmektense, onu uzak tutmak değil mi-

dir? Oysa tarihçi, stoacılığa bu küçük ödünü vererek, köhnemiş disiplinini sosyal bilimlerin kervanına katma fırsatını bulabilir. Ancak, kendisinin de hem yargıç hem taraf konumunda olduğu insanlık halinin bir parçasını oluşturan bu boyutla yüzleşmeye karar verdiği andan itibaren güçlükler başlıyor demektir. Ölüm kadar karmaşık, çok yüzlü ve çok boyutlu bir konu zaman içinde nasıl kıstırılmalı ve izlenmeli? M. Vovelle'in[1] pedagojik bir yöntemle saptadığı ayrımlara göre bu konuyu incelemek, onu önce nesnel bir veri, ("maruz kalınan" ölüm) olarak ele almak, bu alana tarihsel demografinin ölçümleriyle hastalıkların ve salgınların tarihi, tıp kurumlarının ve bilim adamlarının tarihi açısından yaklaşmaktır. Ama aynı zamanda ölümü, öznellik alanına giren bir yaşanmışlık olarak kavramak; belirli bir çağın insanının kendi ölümünü ve başkasının ölümünü nasıl algıladığını bilinçli ya da bilinçsiz tutum ve davranışlarından hareketle çözmek son olarak da aynı dönemde yaşamış din adamlarının, ahlâkçıların, ve edebiyatçıların ölüm hakkındaki söylemlerini incelemek gerekir. Amaç, ölüm karşısında alınacak uygun tavrı, *ars moriendi*'yi [ölme sanatı] öğrenmektir; bu sanat, ölümün anlamını saptamak, eceli gelen kişinin son ereklerini aydınlatmak, "geçiş"in ötesinde ölülerin akıbetini aydınlatmak, ölülerle diriler arasındaki ilişkilerin temellerini atmak iddiasındadır. Cenaze tören ve törelerinin, ölümle ilgili ayin usulünün ve ölüm kültünün arka planında yer alır, ancak bu noktada, "büyük dinler"in ortaya çıkışından daha eskilere dayanan büyü uygulamalarının terk edilmediği unutulmamalıdır.

Kültürlere göre değişiklik gösteren bu unsurlar her kültürün temel bileşenidir ve o kültürü tümüyle aydınlatır. "O noktada, ve yalnızca o noktada hile yapılmaz" diyor P. Chaunu.[2] Ancak belirli bir toplumda bu unsurlar zamanla, hissedilme-

---

1 M. Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort au XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Gallimard/Julliard, 1974; ayrıca, "Les attitudes devant la mort: problèmes de méthodes, approches et lectures différentes", *Annales, Economiques, Sociétés, Civilisations*, XXXI, I, 1976, s.120-132.

2 P. Chaunu, "Mourir à Paris (XVIe -XVIIIe siècles)", *a.g.e.*, XXXI, I, 1976, s. 34.

den ya da topluma egemen olan genel koşulların farklılaşmasına bağlı olarak daha sert bir değişime uğradığı gibi, dış kültürlerin etkilerinin payı da unutulmamalıdır. Demek ki ölüm hakkında verili bir anda saptanan her söylem, çeşitli katmanların ürünü sayılabilecek, malzemesinin kimliği bazen daha kolay bazen daha zor tanımlanabilen, az çok tutarlılığı olan bir yapıdır. Ölümün tarihçisinin ilgi alanı, belirli bir toplumdaki tavırların bu evrimini gözlemlemek, olgulara kronolojik bir perspektif kazandırmaktır; onu, diğer yönlerden yakın olduğu antropolog ve sosyologdan ayıran bu konumdur.

Lucien Febvre'in çağrısından bu yana ne çok yol kat edildi! Bunu kavramak için J. Huizinga ve A. Tenenti gibi birkaç öncünün ardından, daha önce adlarını andığımız M. Vovelle ve P. Chaunu'nün, F. Lebrun, Ph. Ariès, P. Goubert ve daha birçoklarının katkılarıyla 1970'lerde doruğa çıkan akımı hatırlamak yeterli olacaktır.

Bu kişilerin hepsi Batı'da ve özellikle de Fransa'da ölümün tarihçileridir. Buna karşılık Doğu'da, özellikle de İslâm dünyasında bazı benzer incelemeler bulunsa bile, bugüne kadar sayıları çok yetersiz kalmıştır. Batı tarihi ile Doğu tarihi arasında, ekonomik ve sosyal alanda saptanan evre örtüşmezliği, özellikle zihniyetler söz konusu olduğunda daha da keskinlik kazanır. Doğubilimciler, mezar taşları gibi cenazeyle ilgili kaynakları değerlendirirken bile, bu malzemeyi mutlaka ölümle ilgili bir bilgilenme olarak ele almazlar. Bu çevrelerde, tarihin yeni inceleme konularına karşı çok fazla çekince ve önyargı bulunmaktadır.

Her ne olursa olsun, doğubilimciler Batı tarihinde denenmiş yöntemlerin ve sorunsalların basit bir aktarımıyla yetinmemelidir. Kaynakları aynı olmayabilir: örneğin bir Müslüman ülkesinde "maruz kalınan ölüm"ü ve "yaşanan ölüm"ü araştırırken, yukarıda adı geçen Fransız tarihçilerin değerlendirdikleri kilise kayıtlarının, anı kitaplarının ve günlüklerin karşılığını bulmak mümkün müdür? Üstelik her kültürün kendine özgü bir sorunsalı olduğunu da hesaba katmak gerekir. Bu durumda, R. Giesey'nin Fransa krallarının ölümüyle ilgili kitabının

önsözünde "kolay, ama kısır bir eğilim" olarak tanımladığı[3] ve daha çekici olan karşılaştırmalı bir yaklaşımdan kaçınarak, ölümün tarihini kendi yeni alanlarına uyarlamaları gerekir.

Bu yapıta katkıda bulunanların izledikleri yol budur. Her biri, Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nin (*Centre national de la recherche scientifique*, CNRS) "Türk ve Osmanlı Araştırmaları" ekibine bağlı Türk dünyası uzmanlarıdır. Bununla birlikte disiplinleri farklıdır: tarih, ama aynı zamanda filoloji ve dilbilim, antropoloji ve etnoloji, siyaset bilimi. Türklerde ölüm teması, onlara çeşitli yaklaşımlarını bir araya getirecekleri çokdisiplinli bir araştırma için özellikle uygun göründü. Bu temanın zaman içindeki yaygınlığının, belirsizliklerinin ve farklılıklarının, her uzmanın kendi katkısını sunabilmesine yeterince elverişli olduğu açıktır. Bu ekibin birçok üyesinin başka çerçevelerde bu konunun bazı yönleriyle ilgili olarak çalışma fırsatı bulduğu düşünülürse, bu temanın ortak bir araştırma için uygunluğu daha da açıklık kazanır. Bu bağlamda, L. Bazin eski Türklerin mezar taşları, N. Vatin, J.-L. Bacqué-Grammont'la işbirliği yaparak Osmanlı mezar kitabeleri üzerine incelemeler yapmış, bu önsözün yazarı ise tereke muameleleriyle ilgili olarak Osmanlı kadı sicillerinden notlar çıkarmıştır.

Bunun dışında, alanın birçok önemli bölümünü aydınlatmaya başlamış değerli bir çalışmalar bütününden destek alma olanağımız oldu: Altay ve özellikle Türk[4] halklarının inanışları ve cenaze üzerine genel yapıtlar; ölüm hakkında Anadolu'da (çoğu zaman Türkçe yazılmış)[5] etnografya anketleri; mezarlık tasvirleri ve Osmanlı mezar taşları konusundaki yayınlar sayesinde bu inceleme alanı son yıllarda çok gelişmiştir.[6] Ayrıca,

3 R. Giesey, *Le roi ne meurt jamais*, Paris, 1987.

4 J.-P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, 1963; E. Tryjiarkski, *Zwczaje porgrzebowe ludow tureckich na tle ich wierzen* (Türk halklarının inanç temellerine dayalı cenaze töreleri), Varşova, 1991.

5 Özellikle S. V. Örnek, *Anadolu folklorunda ölüm*, Ankara, 1971.

6 J.-L. Bacqué-Grammont, H. P. Lacqueur ve N. Vatin, "Stelae Turcicae I. Küçük Ayasofya", *Istanbuler Mitteilungen*, XXXIV, 1984, s. 441-539; ayrıca, "Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Sokullu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bôstâncı Alî et du türbe de Sokullu Mehmed Paşa à Eyüp", *Istanbuler*

günümüzde bu alana duyulan ilgi, Ekim 1990'da düzenlenen ve bildirileri baskıda olan İstanbul kolokyumunda daha geniş bir ifade çerçevesi bulmuştur. Son olarak, daha önce sözü edilen Batı'daki zihniyetler tarihi incelemeleriyle daha doğrudan bağlantılı bir çalışmayı, A. Marcus'un, Suriye'de 1700 ile 1920 arasında ölüm karşısındaki tavırlarla ilgili hazırlamakta olduğu yapıtını da saymak gerekir.[7]

Bu girişimimiz bugünkü Türkologların ve Osmanlı tarihçilerininkinden daha geniş bir akım içinde yer almaktadır. Özgünlüğü, belki de yaklaşımları bilinçli olarak buluşturma kararlılığında, epigrafinin olduğu kadar, arşiv kaynaklarının, tarihsel kroniklerin ya da etnografya malzemelerinin katkılarını bir araya getirmesindedir. Bununla birlikte, ikonografiye bu yapıtta yeterince yer verilmediğini ve bu eksikliğin giderilmesi gerektiğini de belirtmek gerekir. Bu geniş çerçevede, olguların zaman içinde evrimi boyutuna yer verilerek "uzun vade"nin (*longue durée*) kapsam altına alınması yoluna gidilmiştir. Başka bir deyişle, çokdisiplinli bir yaklaşım ile tarihsel duyarlılığı bağdaştırmaya çalıştık. Osmanlı dönemi merkez olarak alındıysa da geriye bakarak İslâmiyet öncesinin Türk inanış ve töreleri hakkındaki görüşlere yer verdik. Bu görüşlere, hem eski epigrafik anıtlardan edindiğimiz bilgilerle, hem de Anado-

---

Mitteilungen, Beiheft 38, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990; J.-L. Bacqué-Grammont ve N. Vatin, "Stelae Turcicae III. Le musée en plein air de Şile", J.-L. Bacqué-Grammont vd. (der.), *Türkische Miszellen. Robert Anhegger Festschrift*, Varia Turcica IX, İstanbul 1986, s. 45-61; ayrıca, "Stelae Turcicae IV. Le cimetière de la bourgade thrace de Karacaköy", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, Paris, Maisonneuve, 1991, II, s. 7-27; J.-L. Bacqué-Grammont *ve al.*, "Le tekke bektachi de Merdivenköy", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, II, s. 29-135; J.-L. Bacqué-Grammont ve N. Vatin, "Stelae Turcicae VI. Stèles funéraires de Sinope", *a.g.e.*, III, 1992, s. 105-207; H.-J. Lacqueur, *Osmanische Friedhöfe u. Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, 1993; J.-L. Bacqué-Grammont vd. "Stelae Turcicae VII. Deux cimetières près de Fındıkzade à Istanbul: Molla Gürani et Piri Mehmed Paşa", *a.g.e.*, V, 1994, s. 233-318; N. Vatin ve Th. Zarcone, "Le tekke bektachi de Karyağdı à Eyüp", *A.* Popovic ve G. Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hacı Bektach*, Isis, 1995, s. 215-267.

7 Turkish Studies Association Bulletin, 16, 2, Maryland, 1992, s. 210-211'deki tanıtım notu.

lu'da, ya da daha çok Orta Asya'da Kazaklar ve Kırgızlar gibi, atalarından kalma geleneklere daha yakın oldukları bilinen halklar arasında yeni etnografik anketler yaparak ulaştık; ardından da, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Osmanlı mirasının aldığı muhtelif şekiller üzerine birkaç görüntü sergiledik.

Bununla birlikte, M. Vovelle'in tanımladığı şekliyle ölümü inceleme programını tamamına erdirmiş olmaktan uzağız ve Ph. Ariès'in Akdeniz havzası içindeki Hıristiyan âleminde ölümün 2000 yıllık tarihi için saptadığı dört evre[8] gibi, Türklerin tavırlarını dönemselleştirebilmiş değiliz. Biz özellikle can çekişen kişinin son anlarına, cesedin hazırlanmasına, cenaze törenlerine, yasın ifade tarzlarına, ölülere yakılan ağıtlara, türbelere, mezar taşlarına kazınmış kitabelere bakmaya çalıştık: Özetle, nüfuzlu kişilerin ve özellikle sultanların ölümlerinde uyulan defin töreleriyle ilgilendik; ancak kitabın bir bölümünde, ister Allah'a kavuşmaya gönül vermiş bir mürit, ister keramet dağıtan türbesine kalabalıkları toplayan bir veli olsun, ölümün çok özel yankılarını taşıyan dervişlerin dünyasına girdik. Osmanlı döneminden önce var olduğuna ve bu dönemi aşarak bugüne geldiğine bakılırsa, göreceli olarak zamanın dışında kalan tasavvufun bu iki yüzünü ele aldık; halk tarafından çok tutulan ve sofu ulemanın şimşeklerini üzerine çeken tasavvufa karışmış İslâmiyet öncesinin büyü anlayışıyla, yatır ziyaretleri ve evliya kültüyle M. Nicolas Anadolu'da, A. Popovic Balkanlar'da karşılaştı; ancak Th. Zarcone'un, kendi ölümünü canlandırarak hazırlayan sufinin "iradi ölüm" temrinlerini betimleyerek bize açıkladığı yüzü, tasavvufun en çetin yüzüdür. Bu iki alan kimi zaman kesişir; Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevî*'nin ulvi şairi ve Mevlevî tarikatının ilham kaynağı olmakla kalmaz: Aynı zamanda, M. Nicolas'nın da hatırlattığı gibi, insanların Konya'daki türbesini ziyaretten hayır umabilecekleri yatır sahibi bir evliyadır...

Türklerin cenaze törelerine gelince, İslâmlaşmayı kökten bir değişimin motoru olarak algılamak çekici görünüyor: Bu din

---

8 Yazar şu ayrımı yapıyor: *Tamed Death, One's Own Death, Thy Death, Forbidden Death;* Ph. Ariès, *Western Attitudes towards Death from the Middle Ages to the Present*, John Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1974.

gerçekten de ölülere yapılacak uygulamaya çok sıkı kurallar getiriyor, Allah'ın arzusu olarak algılanan tevekkül zihniyeti, ahret ve son erekler hakkında özgün inançlar kazandırıyor. Ancak bu değişim ne ani ne de kökten olmuştur: Birincisi, Türklerin (zaten hiçbir zaman topyekûn olmayan) İslâmlaşması, aşama aşama gerçekleşen, birçok yüzyıla yayılan, az ya da çok derine işlemiş bir olgudur. İkincisi, yeni inanışlar ve dinî buyruklar bir *tabula rasa*'nın üzerine oturmamıştır, bunlar, kendilerine zıt unsurlarla mücadele ederek, ya da mutlaka uzlaşmaz olmayan, ama heterojen nitelikteki unsurlarla bir arada var olarak eski bir toprakta salmıştır. Sırası gelmişken şunu hatırlatalım ki hukuk, ilahiyat, ritüel ya da maneviyat açısından, kendi yapısı içinde söylem bütünü ne kadar özlü olursa olsun, İslâm özünde bir kültür değildir: Ancak Arap-Müslüman, İran-Müslüman, Hint-Müslüman kültüründen söz edilebilir. Osmanlı cenaze törenlerinde etkin olduğunu gördüğümüz unsur ise Türk-Müslüman kültürüdür.

Bu türden bir bağdaştırmacılık 18.-19. yüzyılların çoğu korunmuş mezar taşlarında açıkça görülmektedir, bu taşlar daha önce belirttiğimiz gibi bir dizi yeni yayıma konu olmuştur. L. Bazin bu taşlarda Arap İslâmı'nın olduğu kadar Arap-Fars şiirinin etkisini saptar, ama aynı zamanda, Kuzey Asya'da keşfedilen İslâmiyet öncesi Türk "rünik" mezar taşı yazıtlarında yer alan bazı unsurların varlıklarını sürdürdüğünü görür –bu unsurlar Türklere özgü kabul edilir: ölünün birinci şahısta verdiği söylev; kendini tanıtırken unvanlarına ve görevlerine verilen önem, ayrılık teması, hayata "doymadan" bu dünyadan ayrılmak zorunda kalan ölünün yakınması, bir kuşla özdeşleştirilen ruhun uçup gitmesi. Bu tema R. Dor ve H. Perrin'in katkılarının tanıklık ettiği başka Türk ve Moğol ortamlarında yeniden ortaya çıkmakta ve Osmanlı kronikçilerin birkaç lirik metninde varlığını sürdürmektedir. L. Bazin aynı şekilde, Osmanlı mezar taşlarının belirgin özelliği olan insanbiçimci unsurlar ile –Türklerde dışlanmış olmasa bile Moğollarda daha belirgin olan– ölünün bir heykel tarafından temsil edilmesi gibi eski âdetlerin arasında yakınlık kurma eğilimindedir; ancak bu yazar, özellikle İslâmiyet

öncesi ve Osmanlı kitabelerinde yakınmanın üzerinde durmuştur: Yukarı Yenisey ve Talas'taki yazıtlar, cenaze sırasında mevtanın karşısında okunan *threnos*'un (yagıt/ağıt) yazıya dökülmüş bir izi olarak görünmektedir. Bu âdetin Osmanlı döneminde Anadolu'ya yerleştiğini ve daha sonra da sürdüğünü, bu yüzyılın kırklı yıllarında genç Yaşar Kemal'in Çukurova'da derlediği ağıtlar açıkça ortaya koymuş, N. Gürsel'in saptadığı gibi yazar ağıtları serbestçe biçimlendirerek sonradan yazdığı romanlara malzeme olarak katmıştır. Gürsel, ağıt okunurken ölünün yere uzatılmış olduğunu not ediyor, bu husus da Perrin'in bir gözlemini akla getiriyor: Kazaklarda, can verir vermez ölünün hemen yere uzatılması bir zorunluluktur.

Ağıtın, geride kalanların acısını ifade etmesi şaşırtıcı değil; ancak çarpıcı olan, bu ifadenin doruk noktasına varan şiddetidir. Bu şiddet ile, çeşitli dönemlerde farklı Türk halkları arasında saptanan ve gözlemcilerin Türklerin belirgin özelliklerinden biri olarak kaydettikleri aşırı tepkiler arasında bir bağ kurulmalıdır. H. Perrin bu konuda 6. yüzyılda yapılmış bir Çin betimini hatırlatır: "Bıçakla yüzlerini yarıyorlar, böylece gözyaşlarıyla birlikte kan aktığı da görülüyor..." Bu konuda 10. yüzyılda İbn Fadlan'ın tanıklığı da şöyle: "Ağlarken en korkunç ve en dehşet verici haykırışları koparıyorlar". R. Dor aynı şekilde, Kırgız ortamında yanıp yakılmalardan, yara açmalardan, feryatlardan söz ediyor ve bu tutumun İslâm'ın buyruklarına ters düştüğünü vurguluyor. İslâm'ın buyrukları ağlamayı kuşkusuz yasaklamaz, ancak tevekkülün getirdiği bir ağırbaşlılığı, bir itidali zorunlu kılar. İslâm ülkelerinde seyyahlara çoğu zaman çarpıcı gelen, tabutların arkasında sessiz ve derin düşüncelere dalmış kafileleri oluşturan bu anlayıştır. Hz. Ömer bin Hattab'a dayandırılan hadis "kişinin yüzünü tırmıkladığı ve şeytani iniltiler çıkardığı umutsuzluk haykırışları"nı yasaklar, Gazalî'nin sonradan "ilk yakınan İblis oldu..." şeklindeki ifadesi, İslâm'ın buyurduğu ayrılma noktasını vurgulamaktadır.

Bu koşullarda, Türk kökenli olup, giderek İslâm'la tamamen özdeşleşen ve şeriatın egemenliğini kabul ederek kendini cisimleşmiş ideal İslâm devleti olarak tanıtan Osmanlı İmpara-

torluğu'nda, cenaze törenlerinin durumu merak konusu olacaktır. II. Mehmed'den I. Ahmed'e kadar sultanların cenaze törenleriyle ilgili olarak N. Vatin ve ben, kendimize şu soruyu sorduk: Daha sık betimlenen, temsilî önemi daha büyük olan sultanların cenaze törenlerinin, resmî İslâm ideolojisinin ifadesi olduğuna hükmedebilir miyiz? İslâm kuşkusuz birçok belirtisiyle bu törenlerde mevcuttur: müezzinlerin cenaze salâsı, gusül, kefenleme, en muhteşem katafalkın altında bile cesedin toprakla temasını öngören defin; sadaka, yiyecek dağıtımı, ölünün ruhu için dualar edilmesi, Fatiha okunması gibi. Eski Türklerde, hatta Selçuklu Anadolusu'nda bile tanık olunan tahnit âdetlerinin, kanımızca Osmanlılar tarafından terk edilmesi İslâm'a verilen bir ödün olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, ağlamalar, feryatlar, inleyip sızlamalar, "ah!" çekmeler, "hay! hay!" nidaları cemaatin arasında eksik olmaz. Aynı şekilde, cemaat mensuplarını başlıklarını yere fırlatmaya ve başlarına toz serpmeye iten isyan ve umutsuzluk gösterilerine de rastlanır. Ancak II. Mehmed'in cenazesinde tanık olunan bu aşırı davranışlar, cenazeye katılanların göğüslerini yumruklaması, yanaklarını tırmalamaları, cenaze alayının geçişi sırasında kadınların saçlarını kesmeleri, I. Selim'in 1520'deki cenaze töreninden sonra anlaşılan son bulmuştur. Diğer yandan kaynaklar bu gösterileri kalabalığa değil, ölen sultanın askerlerine, kapıkullarına mal ederler. Bunların davranışının, ordu mensubu, yani doğaları gereği atalardan kalma değerlerin ve törelerin koruyucuları olmalarından, ya da ölen efendileriyle aralarında özel bir bağ bulunmasından kaynaklandığı sanılıyor. Her durumda, İslâmiyet öncesi geleneklerin sürdürülmesinin, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, toplumun özel bir kesiminin tekeline girdiği anlaşılmaktadır; bu durum ise, H. Perrin'in dile getirdiği, cenaze sırasında yükselen feryatların, genelde kadınlara özgü olduğu günümüzdeki Kazak ya da Kırgız köyünün durumuyla bağlantısız değildir.

Acının gösteriye dönüşecek şekilde dışa vurulması, 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başı sultanlarının cenaze alaylarında –az çok kesinlik ve açıklıkla– saptadığımız İslâmiyet öncesinin tek

mirası değildir: Cenaze alaylarında, ölenin kendisine ya da maiyetindeki birliklere ait kırılmış yay ve okların, devrilmiş eyerlerin, kuyrukları siyaha boyanmış ya da kesilmiş atların yer alması söz konusudur. M. Espéronnier'nin aktardığı İbn İyâs'ın tanıklığı, bu bağlamda özellikle anlamlıdır. Buna göre, Memluk sultanı el-Gavri, II. Bayezid'in Kahire'ye sığınan ve 1513'te ölen torunu Süleyman Bey'in cenaze törenine bu unsurları katarken, talihsiz konuğunun doğduğu "ülkenin âdetine" saygı gösterme isteğini duymuş olmalıydı... Atalardan kalma törelerin törpülenmiş şekilleri olan başka uygulamalar da bulunmaktadır, bunlar Altay gelenekleriyle İslâm akideleri arasında bir tür uzlaşmadır: II. Mehmed'in, II. Bayezid'in, hatta Kanunî Sultan Süleyman'ın ölümünde, bu sultanların atları cenaze alaylarına katılmış, ama artık cesetle birlikte gömülmemiştir; cenaze alayının önünde, binicisiz olarak yürüyen Kanunî'nin atını gösteren minyatürler bulunmaktadır; II. Mehmed'in mezarının içine yayının ve kılıcının konmuş olduğu düşünülse bile, Kanunî Süleyman'ın cenazesinde bu uygulamaya gidilmemiş, ancak bu nesneler mezarı örten mermer tümülüsün yanına yerleştirilmiştir. Aynı şekilde, yas kıyafetinin yoksul ve özensiz olmasına özellikle dikkat edilmiş, siyah, kahverengi ve mor gibi koyu renkler yeğlenmiştir. II. Mehmed'in cenazesinde her şeyin kapkara olduğu rivayet edilir, sonradan daha az gösterişçi bir tutum sergilenir ve sarığın sağ tarafına iliştirilen siyah bir muslin parçasıyla yetinilir, ilerde bu âdet tamamen kalkacaktır. Son olarak çadırların da bu durumda bir rolü olduğunu belirtelim: I. Selim'in ölüm haberi ilan edildiğinde, çadırlar *solak*'lar tarafından devrilmiş; Kanunî Sultan Süleyman Zigetvar'da geçici olarak bir çadırın altına defnedilmiş; I. Selim, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed'in defnedildikleri mezar çukurlarının üzerine, her birinin türbesi tamamlanana kadar geçici olarak cenaze otağları kurulmuştur. Bu gibi örneklerde, göçebelik törelerinin kalıntılarını görmemek mümkün mü? Ancak kuşkusuz, bu vakaların hiçbiri, H. Perrin'in dikkat çektiği, Kırgızlarda ve Kazaklardaki *"kara üi" yurdu*'nun tam karşılığı değildir.

Böylece, devletin "sünnileşme" süreci boyunca İslâm ortodoksluğu ağır bassa da sultan cenazeleri bağdaştırmacı niteliklerini korumuştur. Kanunî Sultan Süleyman'ın hükümdarlık dönemi ise sünnileşme bağlamında belirleyici bir aşamadır. Ayrıca, bu karışım yalnızca şeriat ile Altay geleneğini bir araya getirmekle kalmıyor: İmparatorluk ve hanedan bağlamında bu olayın politik boyutu, ölmüş sultanın hiçbir şekilde, ölen sıradan bir Türk ya da Müslüman olarak algılanmaması sonucunda, bazı zorunlulukları da beraberinde getiriyor. Politik boyut İstanbul'u sultanların "vazgeçilmez" defin mekânı olarak kabul ettiriyor, II. Selim'in türbesiyle Ayasofya'ya meşruiyet kazandırıyor, sultanın ölümünü gizli tutarak, defin töreninin, ardılının tahta geçmesine kadar geciktirilmesini zorunlu kılıyor. Fatih'in naaşı on beş günden uzun bir süre herkes tarafından terk edilmiş, toprağa verilmesi için politik krizin çözüme kavuşması beklenmiş, böylece, ölünün aynı gün defnedilmesini buyuran İslâm anlayışına açıkça aykırı davranılmıştır. H. Perrin'in aktardığına göre Kazaklarda bugün, ünlü bir ölü için bu sürenin ertelenmesi hâlâ kabul edilebiliyor - ama beş günden fazla değil!

Politik alanın ve kendine özgü gereklerinin bu dayatması (kuşkusuz dine açıkça karşı gelindiği takdirde) özünde İslâm'a aykırı değildir. Ne denirse densin, ulema kamu düzeninin gerekli kıldığı durumlarda, politik alanın özerkliğini, yani şeriatla bir arada yer alan, farklı bir kaynağı bulunan bir hukukun varlığını kabul etmektedir. Diğer Müslüman devletlerinde olduğu gibi, Osmanlı hukukunun temellerindeki şeriat ve kanun ikiliği buradan kaynaklanır.

Hükümdarın bu yetkisi, ölüme ilişkin konularda da geçerlidir, bu durumda, ölümle ilişkilerinde onu sıradan insanlardan farklı kılar. Bu yapıtta bu anlayışın iki örneği bulunuyor: N. Vatin'in belirttiğine göre, İstanbul'da ölen ve sur içinde gömülmek isteyen bir kişinin dilediği yere gömülmesine izin verip vermeme yetkisine yalnız sultan sahiptir, bu iznin kısıtlı olarak bağışlanmasının nedeni, N. Vatin'e göre, çoğu zaman ileri sürüldüğü gibi hijyen kaygısı değil, şehircilik kaygısı, dolayı-

sıyla kamu yararıdır. Ama sultan her şeyden önce, devletin bekasını tehlikeye atan, ister Müslüman ister zimmî, asi vatandaşlarımn katlini meşruiyet içinde buyurabilen kişidir. M. Cazacu, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılda bu olağan uygulamanın aşırı bir biçimine dikkati çekerek baş kesme ve sergileme vakalarını sıralıyor. Bu idam tarzı kanın akmasına yol açtığından bu tür ölüm bir Müslüman için rezilânedir ve cezayı ağırlaştırır, üstelik ceset denize atıldığından, vazgeçilmez defin hazırlıklarından mahrum kalır; ayrıca, cezanın ibret verici yönünü vurgulamak için mahkûmun başı halka sergilenir ve yanına, bu tür girişimlere yeltenecek kişilere ibret veren sultanın vukuatlı öz savunması niteliğinde bir yafta yerleştirilir. Bu davranışların nedenleri ne olursa olsun, Cazacu, Stahl'ın ardından, bunların ritüel niteliğinde olup olmadıklarını ve eski insan kurban etme töreleriyle olası bağlarını sorguluyor.

Osmanlılarda ölüm üzerinde yaptığımız çeşitli incelemeler, İslâm'ın, giderek ağırlık kazanmasına rağmen, bileşen unsurlarından yalnızca biri olduğu bağdaştırmacı bir kültür karşısında olduğumuzu açıkça ortaya koyuyor. Kemalist devrimin üzerine gitmek istediği husus da, dinin devlet ve toplum üzerindeki nüfuzudur. M. Bozdemir, resmî cenaze protokolünün ideolojik tercihlerin sadık bir aynası olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Törenlerde ve devlet başkanlarına, Cumhuriyet kahramanlarına adanmış anıtlarda İslâm'ın rolü çok aza indirgenmiştir. Batılılaşma simgesi olan Chopin'in cenaze marşı, neredeyse gizlice salâ veren müezzinin sesini bastırıyor. İslâm'ı silme telaşıyla farkına varılmadan, özellikle Türklere özgü daha eski gelenekler kurban ediliyor, uzaklaşılan dine hızla dahil edilen kitabe sanatı bunlardan biridir, bir yandan da Anıtkabir'in tavanları kilim motifleriyle bezenerek "ulusal" sanat değerlendirilmeye çalışılıyor. Bozdemir bunun yanı sıra, Cumhurbaşkanı Özal'ın 1993'teki cenaze töreni sırasında sürekli olarak karşı çıkılan ve şiddetle eleştirilen bu militan laiklik anlayışının kırılganlığına işaret ediyor: Bozdemir, devletin kontrolü için asker-sivil rekabeti arasında rehin tutulan bu laiklik anlayışının kaypaklığını da dile getiriyor.

E. Copeaux tamamen değişik bir yol izleyerek bu resmî laikleştirmenin bazı sınırlarını belirtiyor; başka bir deyişle, Osmanlı mirasının bugünkü Türkiye üzerinde varlığını sürdüren etkisini ortaya koyuyor. İslâm'ın biçimlendirdiği eski anlayışa göre ölüm, bir kâfir, sıradan bir mümin ya da bir şehit için aynı anlamı taşımaz: Kâfir "geberir" *(mürd olmak),* mümin ölür ya da vefat eder, din uğruna hayatını kaybeden kahraman şehit olur. Bu üçlü sınıflandırma kuşkusuz olduğu gibi korunmamıştır, ancak Cumhuriyet döneminin okul kitaplarındaki tarih alıntılarında ölmek, vefat etmek ve şehit olmak terimlerinin dağılımında, kitapların yazarlarına göre değişen ince bir ayrım varlığını korumaktadır. Şehit terimi, İslâm'ın ilk dönemlerinde, din uğruna ölenlerin ve Müslüman kahramanlık menkıbesinin bazı kişilerinin yanı sıra, Çanakkale, Kıbrıs ya da Kore savaşlarının kurbanları için kullanıldığına göre, kısmen eski anlamını yitirmekle birlikte, sırasıyla vatan savunması, Türk dayanışması ve antikomünist mücadele gibi aynı şekilde kutsal davaları kapsamına alan dinsel bir kategori oluşturmaktadır. Burada, geçmişin zihinsel yapılarının içerik değiştirmesi söz konusudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

EVVELİYAT VE İZLER

Osmanlı Mezar Taşlarında İslâmiyet Öncesinden İzler ve Yenilikler

Louis Bazın

Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü (IFEA) çerçevesinde incelenen Osmanlı mezar taşlarının M. Bacqué-Grammont'un yönetiminde son yıllar içinde yayımı, iyi bir tesadüf sonucunda, Kuzey Asya'da Türkçe konuşan halkların İslâmiyet öncesinden kalma "rünik" adı verilen mezar yazıtlarının incelenmesinin, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün IV. bölümünde verdiğim konferansların programında yer aldığı döneme rasgeldi. Aralarında büyük coğrafi mesafe bulunmasına ve çok farklı toplumlardan kaynaklanmalarına rağmen, bu iki epigrafik metin topluluğu arasında, yapı açısından olduğu kadar dinsel anlayış açısından da belirli benzerlikler dikkatimi çekti.

Bu çeşitli ortak eğilimler beni son zamanlarda, genel bir keşif düzeyinde bulunan araştırmalar yapmaya kışkırttı. Bu konuda tek iddiam, belki de bazı türkologlara çekici gelebilecek birkaç araştırma yönü önermektir.

Konunun böyle bir araştırmadan geçerli sonuçlar çıkarmak için, başlıca güçlüklerinden biri, her iki derlemedeki değerlendirilebilir nitelikteki epigrafi malzemesinin nicelik ve nitelik açısından büyük eşitsizlik göstermesidir.

Diğer temel güçlük, gözlemlenen benzerlikler arasında, iki kültür arasında devamlılığın bulunduğu varsayımını doğrula-

yacak ayırt edici özelliklerin bulunup bulunmadığını saptamak, bunları çok farklı toplumların mezar epigrafisi geleneklerindeki sıklıkla rastlanan ve sıradan unsurlardan oluşan benzerlerinden ayırt etmektir. Eleştirel düşüncenin ihtiyatlılığıyla bu son güçlüğün üstesinden gelinebilir, ancak teknik nitelikte olan ilk güçlük, her iki derlemenin üzerine eğilerek yapılacak sabırlı bir çalışmayla çözümlenebilir. Osmanlı mezar taşlarının sayıca çok fazla olması, eksiksiz dökümlerinin yapılması olasılığını ortadan kaldırıyor. Sorun, seçimin nasıl yapılacağıdır. Ayrıca, araştırmaları Osmanlı öncesine yaymak gerekir. Rastlantısal sondajlar yapmaktansa, IFEA'nın *Stelae Turcicae* dizisinde parlak bir örneğini verdiği, uzmanlarca iyice taranmış derlemeleri değerlendirmeyi daha uygun buldum. Böylece, Türk-İslâm epigrafisi konusunda uzun zamandır yapılan çalışmaların yüksek bilimsel niteliğinden yararlanmış olacaktım. Çetin bir uzmanlık dalı olan ve üzerinde yalnızca yüz yıldır çalışılan İslâmiyet öncesi "rünik" Türk epigrafisinin durumu aynı ölçüde elverişli değildir. Bu alanda oldukça kısa sürede, övgüye değer büyük ilerlemeler kaydedildiyse de, İslâmiyet öncesi Türk epigrafisi olgunluk çağına tam olarak girememiştir. En yetkin çalışmalarda bile, alacakaranlıkta kalan bazı alanlar bulunuyor. Şimdiye kadar bu konuda yayımlanan sonuçlara körü körüne güvenmemek gerekir. Bu sonuçlar oldukça uzun bir eğitim gerektiren eleştirel bir düşüncenin süzgecinden geçirilmelidir. Ancak bu alanda sayısız metni tarama güçlüğü yoktur: "Rünik" Türk yazıtlarının toplam sayısı ancak 200 dolayındadır, bunların hepsini gözden geçirmek insanüstü bir çaba gerektirmez.

Her durumda, bu iki mezar yazıtı derlemesinin geleneklerine ilişkin karşılaştırmalı bir araştırma, her iki alanın uzmanları arasında işbirliğini zorunlu kılar. Günümüzde, her iki alanda aynı ölçüde yetkinleşmiş türkolog sayısı azdır. Osmanlı epigrafisi benim uzmanlık alanım olmadığından, şimdilik *Stelae Turcicae*'nin ilk altı fasikülünde yer alan bilgilerin kısmî ve yüzeysel bir değerlendirmesiyle yetindim. Bu yayımlara başvurma olanağı bulunduğundan, burada onları betimleme gereğini

duymuyorum, buna karşılık kendimi, yalnızca yüz yıl önce Vilhelm Thomsen ile Wilhelm Radloff'un aynı yöndeki değerli çalışmaları sayesinde çözülmeye başlayan Orta Asya'nın "rünik" Türk yazıtları üzerindeki çalışmaların bugünkü durumuna toplu bir bakış atmak istiyorum. Bu yazıtların neredeyse tümü mezar yazıtlarıdır. Birbirlerine bitişik üç coğrafi bölgeye dağılmışlardır: Moğolistan; güney Sibirya'daki Yukarı Yenisey havzası ve bugünkü Kırgızistan'da Talas nehri kıyısı yakınındaki Tiraz (diğer adıyla Evliya-Ata, Sovyet döneminde Frunze).

Yazıtlarla ilgili ilk keşifler 1720 yıllarına dayanır. İlk çözümleri 1893'te Thomsen tarafından yayımlanmıştır. Ünlü Orhun Yazıtları üzerinde yapılan bu çalışmada, harflerin fonetik (sesçil) değerleri büyük ustalıkla saptanmıştır.

Orhun nehri, Baykal gölüne dökülen Selenga ırmağının bir koludur. Yukarı havzası Hangay dağlarındadır, burası da, Moğolistan Türklerinin *Ötüken*'i, iktidarlarının başlıca merkezi ve kutsal bir bölgedir. Orhun nehrinin yakınında bulunan ve Thomsen tarafından çözülen iki büyük yazıttan biri, hükümdar Bilge Kağan'ın kardeşi olan Kültigin'in yazıtı, diğeri ise Bilge Kağan'ın kendi yazıtıdır. Bunlar kapladıkları alan ve içerikleri bakımından eski Türk epigrafisinin en önemli iki anıtıdır. 732 ve 735 tarihlidirler. Üzerlerinde, resmî Çin takviminin astrolojik bir versiyonu olan On İki Hayvanlı takvime göre belirtilmiş kesin tarihler bulunur. Bilge Kağan'ın sözlerini yansıttığı düşünülen her iki yazıt aynı zamanda her iki kahramanın ayrıntılı biyografileri, büyük tarihsel freskler ve hanedanı yücelten siyasi-askerî bildirgelerdir. Her iki kardeşin savaş kahramanlıklarının anlatısı burada önemli yer tutar. Bu yazıtlarda, ağıt niteliği taşıyan pek az bölüm bulunur, bunlarda ise ölünün ardından yakınma, ağırbaşlı ve genel terimlerle ifade edilmiştir.

Bulguların şimdiki aşamasında, Moğolistan'daki Türk ileri gelenlerine ait daha eski tarihli yalnızca dört yazıt bilinmektedir. Henüz araştırma konusu edilen tarihleri ise anlaşılan 719 ve 727 dolaylarındadır. Bunlar, eskilik sırasına göre *Ongın, İkhe-Kushotu, İkhe-Askhete yazıtları* ve Bilge Kağan'ın kayın pederi ve başlıca danışmanı Tonyukuk'un yazıtıdır.

Moğolistan'daki bu yazıtlar tarihlendirilmiş ya da tarihlendirilebilen en eski Türk metinleridir. Hepsi ortak bir nitelik gösterir: Bunlar, çok yüksek görevlerde bulunmuş ölülerin unvanlarını sıralar, siyasi-askerî meslek hayatlarının en çarpıcı olgularını dile getirirler. Bumin Kağan tarafından 522'de kurulan ve elli yıl süren Çin protektorasından sonra İlteriş Kağan tarafından 682'de yeniden kurulan Türk hanedanının metbuluk sistemi içinde bu kişilerin konumlarını saptayan resmî belgelerdir. Bu yazıtlar, Türk kronikçiliğinin ilk örnekleridir, aynı dönemde Çin'den elde edilen bilgilerle kesişmeleri ciddiyetlerini ve gerçekliklerini doğrulamaktadır. Bu metinler, tarihçi için son derece önemli belgelerdir.

Türklerin eski uyrukları olan ve aynı etnik-dil topluluğu içinde yer alan "Dokuz Boy"un (*Tokuz Oguz*) yönetici boyu olan Uygurlar 742'den sonra başkaldırdılar ve Moğolistan'ı fethederek 840'a kadar muhafaza ettiler, o tarihte Yukarı Yenisey Kırgızları tarafından sürüldüler. Bu iki tarih arasında, Türk geleneğini izleyen Uygur Kağanları o dilde ve Orhun yazıtlarındaki gibi "rünik" harflerle, imparatorluk bağlamında, kendi hanedanlarını yücelten tarihsel içerikli yazıtlar diktiler.

Türk ya da Uygur olsun, Moğolistan'daki bütün "rünik" yazıtlar soylu bir yapı ve üslûptadır, resmî kaynaklıdır, ifade tarzları şanlı, hatta destansıdır. Hanedanı ve devlet erkini yüceltirler, ancak içten duyguların ifadesine pek az yer verirler.

Moğolistan'daki Kırgızlardan kalma tek mezar yazıtı olan Süai'ninki ise tamamen değişik bir niteliktedir ve konumuz için çok daha ilginçtir. Prens unvanı taşımayan önemli bir Kırgız önderinin askerlik hayatının özetini şu terimlerle kısaca dile getirir: *Uygur yerintä Yaglakar Kan ata-kältim;* "Uygur toprağından Yaglakar Han'ı kovmayı başardım". Ve hemen ekler: *Kırkiz ogli man;* "ben bir Kırgızım". (*Atakältim* deyişini "atmak, geri atmak, kovmak" anlamına gelen *at-* fiilinin bileşik bir şekli olarak algılamayan editörlerin, Yaglakar Kan Ata adında bir kişinin olduğunu varsayarak bu deyişe ilginç bir yanlış anlam yüklediklerini belirtelim). Bu Kırgız önder ardından unvanlarını sıralar, yaygın ününü sergiler, sonra özel ha-

yatını dile getirir. Zengin sürülerini, üç kızını, üç oğlunu, onlara gösterdiği cömertlikleri anar. Çocuklarını kendisi hayattayken davrandıkları gibi davranmaya, Han'a hizmet etmeye ve metin olmaya davet eder. Son olarak, savaşa giden büyük oğlunu bir daha görememiş olmanın üzüntüsünü dile getirir.

Daha önce değindiğimiz Türk ve Uygur yazıtlarıyla aynı dilde, aynı özenli grafik üslûpta olan Moğolistan'daki bu mütevazı boyutlu (11 satır) tek Kırgız yazıtı, ölünün kişiliğine, aile hayatına ve kişisel duygularına verilen önem açısından diğerlerinden kökten ayrılır. Bu bakımdan, bu yazıt güney Sibirya'da Kırgızların ana yurdu olan Yenisey'in yukarı havzasında ortaya çıkarılan çok sayıda mezar yazıtının izini sürer. Kökenleri bu havzada bulunan Kırgız iktidarının başlıca merkezine, bugün Abakan ve Minusinsk'in yer aldığı bu bölgeye, Kırgız adının Çince bir çevrimyazısının Rusçalaştırılmış bir okunuşuna göre "*Xakaslar*" bölgesi adı veriliyordu.

Günümüzde olduğu gibi, "rünik" yazıtlar döneminde Yukarı Yenisey havzası, Sayan dağ zinciri tarafından oldukça farklı yapıdaki iki coğrafi bölgeye ayrılır. Sayanlar'ın kuzeyinde, orta yükseltideki bir vadide giderek genişleyen Yenisey, güneyden kuzeye doğru akar, doğudan ve batıdan, dar ve yüksek vadilerin sardığı kollar ırmağa dökülür; Kırgızların başlıca yurdu burasıydı. Sayanlar'ın güneyinde Tuva bölgesinde (Sovyet döneminde "Tuva Cumhuriyeti"), Yenisey çok yüksekte, çok daha dar bir vadide doğudan batıya doğru akar, çok bölmeli bir alanda, yüksek dağlardan akan seller tarafından beslenir. Orada, politik birlikleri olmayan, Türkçe konuşan çeşitli halklar yaşıyordu, bunların arasında Kırgızlar, sonra Türkler, ardından da Uygurlar dönem dönem metbuluk için çatışıyordu.

O zaman Türkçe oldukları bilinmeyen ilk "rünik" yazıtların dökümü 1720'li yıllarda yapıldı. Aynı, hatta daha yüksek sayıda yazıtın bulunduğu güney bölgesi o sırada Çin'in metbuluğu altında bulunduğundan, araştırmalara ancak 19. yüzyılın son yirmi yılında başlanabildi. Finlandiyalı bir araştırma heyetinin çıkardığı rölövelere göre Yenisey yazıtlarının derlemesi ancak 1889'da yayımlanabildi. Birbirlerine çok benzeyen, hatta aynı

olan harflerin bulunduğu Yukarı Yenisey yazıtlarının anlaşılması için, Thomsen'in çözdüğü Orhun yazıtlarının yayımlanmasını beklemek gerekti. Yenisey yazıtlarının çözümüne o zaman başlanabildi.

Epigrafi alanına giren bu metinlere ilgi arttıkça araştırmalar teşvik edildi ve buluşlar hızlandı. 19. yüzyılın sonunda, bilinen otuzu aşkın yazıt vardı. İkinci Dünya Savaşı'nın başında kırktan çok yazıt yayımlanmıştı. Hüseyin Namık Orkun'un 1940'ta yayımlanan derlemesinde 43 yazıt bulunur. 1983'te D. D. Vasil'ev yönetiminde yayımlanan bir derlemede (*Korpus Tjurkskix runiceskix pamjatnikov basseina Eniseja,* Leningrad, (ed.), "Nauka"; 128 s.) 140'tan fazla yazıt yer almaktadır. Bu önemli yapıt, harf çevirileri, tüy kalem ucuyla yapılmış rölöveler ve en önemlisi, yeni çekilmiş, genelde kullanıma elverişli resimler içerir. Değerleri ne olursa olsun, editörler daha önceki baskıların taşıdıkları kusurları göz önünde bulundurarak, yazıtların tam çevrimyazısına ve çevirisine girişmeme sağduyusunu göstermişlerdir.

Bu temel yayım, belgelerin üzerinde ilk elden araştırma yapılmasına ve bunların oldukça güvenilir bir şekilde değerlendirilmesine fırsat veriyor. "Oldukça güvenilir" diyoruz, çünkü yapılışları bakımından aralarında büyük kalite farkı bulunan bu belgelerin okunması ve yorumlanması çok çetin bir uğraştır. Yukarı Yenisey'de taş üstüne yazı kazıyan ustalar genellikle Moğolistan'dakilerin yetkinliğine ve yeteneğine sahip değildi. Yukarı Yenisey'de harf çizimlerinde birçok kararsızlığa ve oldukça sıklıkla hatalara rastlanır, aynı şekilde, Moğolistan'daki "klasik" yazıtlarda imla kurallarına uyulurken, burada aksaklıklar vardır. Aslında, beceriksizlikten ya da yerel yenileştirmelerden kaynaklanan bu kusurlar, önce arkaizm belirtileri olarak algılandı ve bu yazıtlara, Moğolistan'dakilerden daha yüksek bir genel değer biçilmek istendi. Ancak 1960'ta L. R. Kyzlasov tarafından yayımlanan arkeolojik kazıların sonuçları bu varsayımı çürüttü: Yenisey'deki mezarlardan çıkarılan tarihlendirilebilir nesneler Moğolistan'da çıkarılanlardan daha eski olmadıkları gibi (7. yüzyıl sonu ve 8. yüzyıl başı), bunlar

en az 11. yüzyıla, belki de 12. yüzyıla kadar uzanan daha uzun bir döneme yayılırlar, oysa Moğolistan'da bilinen "rünik" yazıtların sonuncusu (bir Kırgız olan Süai'nin mezar yazıtı) 9. yüzyılın ortasına tarihlendirilir.

Bununla birlikte, Yukarı Yenisey'deki birçok yazıtın harflerinin şekilleri, Moğolistan'daki en eski yazıtlarda (örneğin Ongïn yazıtı) saptananlara çok benzer, hatta bunların aynısıdır, bu durumda 7. yüzyılın sonundan ya da 8. yüzyılın başından itibaren, Moğolistan'daki "rünik" grafik sistemin, erken dönemde, Türk imparatorluğunun İlteriş Kağan'ın iktidara el koyarak Türklere güçlerini ve saygınlıklarını yeniden kazandırdığı sırada Yukarı Yenisey havzasına doğru yayıldığı varsayılabilir.

Moğolistan Türklerinin yazı dilinin ve yazıt sisteminin Yukarı Yenisey'e yayılmasını, mezarların düzenlenmesine ilişkin kayda değer bir mimari değişiklik izlemedi. Yazıtlı Yenisey mezar taşları, o bölgede sayıları çok fazla olan daha eski ve yazıtsız mezar taşlarıyla hemen hemen aynı yapıdadır. Çoğu, belirli geometri normlarına uyularak yontulmamıştır. Oldukça rüstik bir hava taşıyan bu yazıtsız mezar taşlarını süsleyen ve Moğolistan'da rastlanmayan vahşi hayvan yontuları (özellikle geyikgiller ve yaban domuzları) plastik kaliteleri açısından dikkat çekicidir. Yukarı Yenisey'de, yontunun yanı sıra yazıtın da yer aldığı pek az mezar taşının (Örneğin E 1'den E 5'e) en eski tarihliler oldukları düşünülmektedir. Moğolistan'da görülen, Türk ve Uygur hanedan yazıtlarına taban oluşturan kaplumbağa şeklinde özenle yontulmuş büyük kaide, Yenisey havzasında bilinmemektedir. Bu zaten, Çin'de hanedandan kişilerin mezar taşları dikilirken uyulan bir Çin geleneğine öykünmedir; Orta İmparatorluk değerler dizgesinde, kaplumbağa dünyayı temsil ediyordu.

Her durumda, Yukarı Yenisey'deki yazıtlı mezarların hiçbiri bir hükümdarın ya da ailesinin bir üyesinin mezarı olmadığına göre, bu bölgedeki mezar mimarisinde böyle bir uygulamaya gerek yoktu. Ancak Yenisey mezar yazıtlarında, ölen kişinin uyruğu olduğu Han'dan oldukça sık söz edilir. Ritüel bir kalıp olan *kanka tap!* Ya da *kanka tapın!* deyişiyle, ölen kişinin, so-

yundan gelenleri hükümdara bağlılık göstererek ona hizmet etme çağrısında bulunduğuna sıkça rastlanır. Moğolistan yazıtlarında onca sıklıkla rastlanan "Büyük Han", *Kagan* unvanına Yenisey yazıtlarında rastlanmadığını da belirtelim.

Bunun nedeni, Yukarı Yenisey havzasının yüksek vadilerinin bölünmüş coğrafi manzarasında, siyasal iktidarın doğal olarak parçalanmış olmasıdır. Yalnızca Kırgızlar birçok kez Türkleri zaman zaman tehdit eden örgütlü bir devlet kurmuşlar, hatta sonunda 840'ta Moğolistan'da Uygur devletini saf dışı bırakmışlardır. Sayan dağlarının güneyinde, Yenisey'in en yukarı havzasına gelince, görünüşe göre az çok özerk birçok bölgeye bölünmüştü: buralardaki mezar yazıtlarında tarihçe bilinen hiçbir kavim adı bulunmamakta ve okunan nadir boy adları çeşitlilik göstermektedir. Bu yazıtlardan birinin üzerinde en fazla altı budunluk bir konfederasyonu yöneten bir *bag*'dan söz edilir. *Altībag bodun,* bu ifadeyi daha çok "Altı Federe'nin budunu" (altı boydan oluşmuş budun) olarak algılamak gerekir.

Yukarı Yenisey'deki birçok yazıtlı mezar Moğolistan'dakilerin aksine orta derecede önemli yerel yöneticilerin mezarlarıdır, *bäg* "bey", *cor* (Han'a yakın yüksek görevli), *ögä* "danışman nazır", nadiren *tegin* "prens" gibi Türkçe unvanlar ya da *sangun* "general", *totok* "askerî vali", *cığsı* "vali" gibi Çin unvanları taşırlar. Bu yazıların çok mütevazı, oldukça ilkel yapılı mezar taşlarının üzerine kazınması, bu kişilerin görevlerinin gerçek olmadığı kuşkusunu uyandırır. Bunlar büyük olasılıkla tumturaklı onursal unvanlardı ve Çin'de temsil ettikleri erkle örtüşmüyorlardı.

Moğolistan yazıtlarında rastlanmayan bu unvan enflasyonu yoluyla, 10. yüzyılın büyük bir kısmında, ağzına duvar örülmüş Tuen-huang mağarasının yazmalarına da yansıyan bir modaya uyulmuştur. Örneğin, burada "general" unvanı tacirler tarafından taşınıyordu.

Moğolistan'da olduğu gibi Yukarı Yenisey'de bir kadına adanmış hiçbir mezar taşı yazıtına rastlanmamıştır; yazıtlı bir mezar taşıyla onurlandırılan bütün ölüler, en azından buluğ çağına gelmiş, yani "erkek adına", *ar at*'a sahip olmaya hak ka-

zanmış kişilerdir, bu bağlamda yazıtlarda bu deyişe sıkça rastlanır.

Bununla birlikte erkek ölünün eşinin adı her zaman, Çin kökenli "prenses", *kuncuy* unvanıyla geçer, kız çocuklar sadece *kız*, erkek çocuklar ise *ogul* ya da *oglan* olarak anılır.

Başta ölen kişi olmak üzere, söz konusu kimseler, özel adlarından çok unvanlarıyla anılır. Eski Türk söz dağarcığı zaten "ad" ile "unvan" arasında ayrım yapmamaktadır; her ikisi de, aynı zamanda "nam" anlamına gelen *at* sözcüğüyle ifade edilir.

Aile üyelerinin, dengi ya da astı olan silah arkadaşlarının dışında kendi ağzından, birinci tekil şahısta konuştuğu kabul edilen ölen kişi, sırasında hiyerarşik üstü ögä'yi "nazır" ya da *kan*'ı "han" anar. Çoğu zaman savaş kahramanlıklarını ya da avda gösterdiği marifetleri sergiler, daha sık olarak da, özellikle sürülerden oluşan mallarından söz eder, en değerli olanları ise atlarıdır. Ancak Yenisey mezar yazıtlarının ana teması ölünün, ailesinin, bütün sevdiklerinin, bütün mallarını, ülkesini ve daha genel olarak dünyayı; toprağı, gökyüzünü, güneşi ve ayı terk etmek zorunda kalışından duyduğu üzüntüdür.

Yazıtın metni sıkça acı ünlemler ve umutsuzluk ifade eden sözcüklerle kesilir ve birçoğu insanları *ayit!* "bağırın!" ya da *ökin!* "okuyun!" gibi buyruklarla yanıp yakılmaya davet eder, bu da yazıtın, Anadolu'da ağıt adı verilen acıklı ezgi sözlerinin taşa işlenmesinden kaynaklandığını düşündürüyor. Bu sözcüğün, başına "y" harfini almış eski bir biçimi olan *yağit*'ın Talas'taki yazıtlardan birinin üzerinde yer aldığını göreceğiz.

Bilinen sayıları beş olan Talas yazıtlarının hepsi Yukarı Yenisey'dekilerin tarzına çok yakındır. Bunlar aynı zamanda sözlü bir yanıp yakılmanın *(threnos)* çevrimyazısı oldukları izlenimini vermektedirler.

Amacımız, Osmanlı kitabelerinin içeriğinde İslâmiyet öncesi geleneklerin mirasından kaynaklanan unsurları ortaya çıkarmak için karşılaştırmalı bir düşünce tarzı oluşturmak olduğundan, bu yazıtlardan yaptığımız bazı alıntıları sunarak haklarında bir fikir vermeye çalışacağız. D. D. Vasil'ev'in 1983'te yayımladığı derlemedeki rölöveleri ve özellikle resimleri de-

ğerlendirmekteyiz. Yazıtları, bu temel yapıtta taşıdıkları adlar ve numaralarla belirtiyoruz.

UYUK-TARLIK (E 2)
eşim, ögüm azışdım!
karım(dan), annem(den) ayrı düştüm!
elim, ȧñdim!
ülkem(den) uzaklaştım!
er erdemim, ebim okıñ!
erlik faziletim, çadırım, okuyun!
aç adagın er erdemim okıñ!
aç acına, ayakta, erlik faziletimi haykırın!
er atım!
yiğitlik adım
yaş akça ben
genç akça yım

UYUK-ARJAN (E 1)
ässiz! älim ä! kunçuyum a! oglanım a! budunum a! ässizim ä! altmış yaşımda [adrıldım] /
yazık! ey benim uruğum! ey eşim! ey çocuklarım! ey halkım! ey felâketim! altmış yaşında [sizlerden ayrıldım]
atım äl togan totok bän, tängri älimä älçisi ärtim, altı bag bodunka bäg ärtim
adım el-togan! askerî vali'yim, yüce milletimin sözcüsü idim altı müttefik halkın bey'i idim

UYUK-TURAN (E 3)
koyda kunçuyım, özdä oglum! ayıt a! ässizim a! ayıt a! bökmädim! adrıltım! künüm kadaşım! ayıt a! adrıltım!
çadırımda(ki) karım, çadırın önünde (oynayan) oğlum, ne yazık! ne fena! ne kötü! (size) doyamadım, ayrıldım [öldüm]! soyum, akrabalarım, ne acı! ben ayrıldım [öldüm]!
altunlıg käşig bälimtä bantım! täñri älimkä bökmädim! ässizim a! ayıt a!
Altınlı okluğumu belime bağladım! semavî ülkeme erzakçıyım! ne fena! ne kötü!

öçin külüg tireg bän! täñrı älimkä yämlig bän! ässizim a! ayıt a!

(Ben) öçin külüg tireg'im! semavî ülkeme erzakçıyım! ne fena! ne kötü!

üç yätmiş yaşımka adrıltım! ägük katun! yärimkä adrıltım!

altmış üç yaşımda ayrıldım âgük katun toprağımdan ayrıldım

täñri älimkä kazgantım! oglum, ottuz oglum! altı biñ yuntım!

semavî ülkemde kazandım! oğlum, otuz oğlum (ve) altı bin atım(dan ayrıldım)

kañım töl-böri! kara bodun! külüg kadaşım ässizim a! äl äşim! är üküş! är oglan! är küdägülärim! kız kälinlärim! bökmädim!

kurt dölü babam, halkım, ünlü akrabalarım ne fena! ne kötü! ülke(deki) yakınlarım, kahraman oğullarım, kahraman damatlarım, kıymetli gelinlerim (sizlere) doymadım

BARİK 3 (E 7)

bayça sañun oglı külüg çor

ben bayça sañun'un oğlu, ünlü Çor (külüg Çor)'um

buñusuz ulgatım. buñ bu ärmiş

sıkıntısız büyüdüm. sıkıntı şu imiş

tänridäki künkä, yärdäki älimkä bökmädim

gökyüzündeki güneşe, yeryüzündeki ülkeme doymadım

koyda kunçuyımgaka özdä(!) oglımka adrıldım

çadırımdaki zevcemden, çadırımın önünde oynayan çocuklarımdan ayrıldım.

CA-HÖL I (E 13)

um-ugdaş! älimkä tapdım! bilgä ögäm! tapdım! kadaşım! tapdım! är erdämim!

yakın dostlarım! ülkeme hizmet ettim! zeki yöneticime hizmet ettim! arkadaşlarıma hizmet ettim! erlik faziletim

kadaşım! adrıldım! ıyu! koyda kunçuyım! adrıldım! säkkiz urım! adrıldım ıyu!

arkadaşlarım(dan) ayrıldım heyhat! çadırımdaki karımdan ayrıldım! sekiz oğlumdan ayrıldım! heyhat!

är ärdämim! älimkä tapdım! tängri älimkä! ädgü kadaşım, adrıldım!

ben erlik faziletimi ülkeme verdim! gökyüzü(nden) ülkem(den), iyi arkadaşlarım(dan), ayrıldım

kañım üçün bilgä çigşi kanıña tapdım, bodunım! ässiz!
babamdan dolayı hanına, bilgin valisine hizmet ettim, halkım! yazık!
buñ a! çetin bän bäñüm ärmiş
ey sıkıntı! çetin'im (bu benim) mezartaşım imiş.

Cenaze töreleri uyarınca geleneksel olarak tekrarlanması gereken ve araştırmamız için en ilginç bulduğumuz bu sözlü kalıpların yer aldığı bu türden alıntıların sayısını çoğaltabiliriz.

Daha önce değindiğimiz gibi, ister Türk ister Uygur olsun, Moğolistan'daki büyük prenslik ve imparatorluk yazıtları büyük önem taşımaktadır. Ancak resmî nitelikte olmaları, propaganda kaygıları ve içeriklerinin neredeyse tümüyle devlet işlerine yönelik olması, onları ağıt türünden uzaklaştırır. Bu bakımdan, Osmanlı kitabeleriyle karşılaştırmayı denerken onlara yüzeysel olarak değineceğiz. Buna karşılık, 730-740 dolayında tarihlendiğini düşündüğümüz ve Batı Türklerinin (Moğolistan'dakilere rakip) yapıtları olan mütevazı Talas yazıtları, folklorda *threnos* türüne girer. Bu yazıtlardan birinde, Anadolu'daki ağıtın karşılığı olan eski *yagıt* sözcüğü yer almaktadır. İşte ilk iki satırı:

TALAS II
(o)ttuz oglan (a)! sagdıçlar a! piçin a! yettigirmi (a)!
ey otuz oğlan! ey sağdıçlar! ey maymun! ey on yedi!
atım kara çor a! yagıtı: kar(a) yazımız...
hey! adım kara Çor: bizim kara tâlihimiz...

Bu oldukça ilkel yazıtın kesik kesik üslûbu Moğolistan'daki büyük yazıtların üslûbuyla tam bir zıtlık içindedir. Yukarı Yenisey'deki birçok yazıtta olduğu gibi, ünlem niteliğindeki "a!"ların tekrarı, sözlü *threnos* üslûbunun kazılan metne –burası çok önemli– basit bir kayıt olarak aktarıldığını gösterir.

Bu yazıtın, özenli yapılı, cümle bağlantıları düzgün Orhun yazıtlarıyla neredeyse birkaç yıl farkla çağdaş olduğu düşünülürse, 8. yüzyılın otuzlu yıllarında (o dönemde örgütsüz olduk-

ları bilinen) Batı Türklerinin, Moğolistan'daki düşman kardeşlerinin Çin'in etkisinden kaynaklanan yüksek kültür düzeyine sahip olmadıkları anlaşılır. Yenisey'de Türkçe konuşanların yazıtları gibi, onlarınkiler de çoklukla folklor düzeyinde kalmıştı. Oysa Doğu Türkleri edebiyat ve kronik aşamasındaydı.

Böylece, eski Türk mezar epigrafisinde etnografya açısından en ilgi çekici olan ve *agıt/yagıt*'ın ulusal ve halk geleneklerince en sadık biçimde korunmuş örneklerinin, Yukarı Yenisey ve Talas yazıtları olduğu anlaşılıyor. Bu gelenekler Anadolu'da canlılığını korumuş olduklarından, etkilerini bir ölçüde Osmanlı Türkiyesi'ndeki mezar taşı kitabelerinin üslûbu ve tarzı üzerinde sürdürmüş olabileceklerini düşünmek akla yakındır.

Şimdiye kadar *Stelae Turcicae* dizisinde yayımlanmış örnekler kuşkusuz çok daha güçlü iki başka etkiyi yansıtır: Oldukça yaygın bir alandaki kitabelerde Arap İslâmı'nın etkisi Kuran surelerinin sık tekrarıyla kendini gösterir. Arap-İran şiirinin etkisi ise edebî değeri yüksek metinlerde açıkça görülür.

Ancak ilk sondajımızın sonunda, çoğu mezar edebiyatında gözlemlenen temaların ötesinde, İslâm ve Arap-İran kültürüne bağlı temaların dışında, Osmanlı kitabelerinde, İslâmiyet öncesi Türk epigrafisinin bazı özelliklerinin çok benzerlerini, hatta aynılarını saptadık. Bunlar kuşkusuz Kuzey Asya, Orta Asya, ve Güney Sibirya halklarının bin yıl öncesinin sözlü geleneklerinin mirasıdır. Bu özellikleri gözden geçireceğiz.

İslâmiyet öncesi Türk dünyasında yazıtların büyük çoğunluğunda, metnin ölünün ağzından verildiğini görmüştük. Ölü, birinci tekil şahısta kendini ifade ederek, canlıların dünyasıyla iletişim kurar. Başka kültürlerde bunun nadir birkaç örneğine rastlarız, edebî bir kurgudan çok, özgün bir inanç karşısında olduğumuz izlenimi uyanmaktadır. İslâmî bir kültürün bağrında, yani dinsel bağlamda eski Türklerinkinden çok farklı olan, ölülerin öbür dünyada yaşadığı dinin temel akideleri arasında yer alan, üstelik halk inanışının ölüler ile dirilerin iletişim kurma olasılığını kabul etmeye oldukça yatkın olduğu bir ortamda, birçok Osmanlı kitabesinde bu belirgin özelliğe rastlanmaktadır.

Ayrıca, ölen kişinin birinci şahısta konuştuğu kabul edilen kitabe oranının, az çok onun ailesinin ve toplumsal konumunun halka yakınlığına bağlı göründüğünü saptamak ilginçtir. *Stelae Turcicae*'nin I'den III'e kadar olan fasiküllerinde yayımlanmış mezar taşları arasında yaptığımız bir sondajda bu oran Sokullu Mehmed Paşa'nın Eyüp'teki aristokrat mezarlığında yalnızca yüzde 11,8 iken yine Sokullu Mehmed Paşa'nın Kadırga Limanı'ndaki sosyal düzeyi yüksek, ancak daha mütevazı mezarlığında yüzde 16,4'e çıkar, iyi bir konumda bulunan Küçük Ayasofya mezarlığında yüzde 17,4'e yükselir, oldukça mutevazı olan Bostancı Ali mezarlığında bu oran yüzde 26,3'tür, daha da mütevazı olan Şile mezarlığında yüzde 42,8'e yükselir.

İslâmiyet öncesi Türk yazıtlarıyla Osmanlı kitabelerinin başka bir ortak noktası, ölen kişinin unvanlarının vurgulanması, unvanı olmadığı takdirde babasının ya da ailesinden önemli kişilerin unvanlarıyla tanıtılmasıdır. Ölen kişilerin unvanlarının kitabelerinde yer aldığı birçok kültür vardır kuşkusuz, ancak Türk dünyasının dışında, bu uygulamanın bunca yaygın olduğu pek az kültür bulunduğunu sanıyorum.

Değindiğimiz "rünik" yazıt metinleri bu konuda bir fikir verebilir. Altı ölüden dördünün yazıtları iyi bilinen şu unvanlara yer vermektedir: *totok* (Çinceden) "askerî vali"; *tiräg* (Türkçeden) "direk" (devletin direği), bkz. Osmanlıca "erkân"; bir "general"in (Çince *sangun*) oğlu olan bir *čor* (yüksek görevli unvanı); başka bir *čor*'un unvanının bir parçası olan sıfatının "kara" olması, onun 710-739 yıllarında, Batı Türkleri olan *Kara Türgäs* Hanlığı'na bağlı "Kara Oymak" boyundan olduğunu belirtir. Diğer iki ölüden birincisi *yaš akča* "Taze/Genç Akça"nın gerçek anlamda bir unvanı yoktur, ancak doğumunda kendisine verilen adı değil, *är āt*'ını "er adı"nı bildirir. Bu, yiğitlik gösterdiğinde ya da övgüye değer bir iş yaptığında buluğa ermiş delikanlıya sosyal grup tarafından verilen addır, *yaš akča* diğer yandan da *ögä*'sını ("nazır"ını) anar. Altıncı ölünün (*Čā-xöl* I) lakabının *četin* ("çetin") olduğu sanılıyor; bu onurlandırıcı bir unvan olabilir (bu hususun doğrulanması gere-

kir), ayrıca, bu kişinin babasının güvenilir adamı olduğu ve Çince "vali" čigši unvanını taşıyan bir hanın hizmetinde olduğunu belirtiyor. Moğolistan yazıtlarında istisnasız bütün ölüler unvanlarıyla zikredilir.

Osmanlı kitabelerinde unvanlar ve görev adları çok sık yer alır. Meslek çoğunlukla titizlikle belirtilir: erkekler için kendi meslekleri, kadınlar için kocalarının mesleği; çocuklar için babalarının mesleği. Ölen kişiler oldukça önemli bir kişinin hizmetinde bulunmuşsa, bu kişinin adı belirtilir. "Hana hizmet ettim" kalıbının sık sık geçtiği Yukarı Yenisey yazıtlarında da bir ölçüde aynı anlayış söz konusudur. Moğolistan'daki Kırgız *Sûâi* yazıtında ölen kişi, üstünün adını belirtir: *kutlug baga tarkan ögäsı buyrukı man*; "Ben Kutlug Baga Tarkan'ın ağasının buyruğundayım".

Bu tür geleneklerin yüzyıllar boyunca varlığını koruması bizce bireyin topluluğa sıkıca bağlı olduğu sosyal bir toplum modelinin sürdürülmesiyle açıklanabilir; bu topluluk ise güçlü bir hiyerarşinin egemen olduğu ve kişiliğin öncelikle toplum içindeki konumuyla tanımlandığı bir devlet yapısı içinde yer almıştır. Bu sürekliliğin önemli etkenlerinden biri bizce, İslâmiyet öncesi dönemin oymak temeline dayalı örgütlenme modelinden itibaren Selçuklu Devleti'ne, Anadolu Beylikleri'ne ve Osmanlı İmparatorluğu'na kadar iktidarın yapısının askerî temele oturmuş olmasıdır. Bu örgütlenme sıkı bir hiyerarşi ve rollerin titiz bir şekilde dağılımını gerektirmektedir.

Osmanlı kitabelerinde unvanların, görev ya da meslek adlarının çok yüksek sayıda olması tarihçilere yerel toplumun bileşimi, örgütlenmesi hakkında değerli belgeler sağlar. *Stelae Turcicae*'nin 242. sayfasından 255. sayfasına kadar Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin Kadırga Limanı'ndaki mezarlıkları, Bostancı Ali mezarlığı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın Eyüp'teki türbesinin mezarlığı incelenerek bu unvan ve görevlerin klasik bir dökümü çıkarılmıştır. Bu durum, Osmanlı mezar epigrafisinin toplumsal tarih alanında sağlayabileceği bilgilerin iyi bir örneğini vermektedir. *Stelae Turcicae*'nin yayımlanan altı fasikülünde bu konu sistemli olarak değerlendirilmiştir.

İslâmiyet öncesi ya da Osmanlı kitabelerinde, toplulukla güçlü bir şekilde bütünleşmiş olmak bireysel acı duygularının ifadesine engel değildir. Bu, yalnızca Türklere özgü olmayan çok genel bir olgudur; ancak ilginç olan, iki epigrafi grubu arasında kuşkusuz rastlantısal olmayan benzerliklerin saptanmasıdır: Birinde ve diğerinde yakınmalara ayrılan bölümlerde, ünlemlere yer veren bir üslûba başvurma eğilimi vardır; aynı zamanda, ayrılık ve ölen kişinin hayata veda ettiği için yanıp yakılması temalarında koşut kalıpların tekrarlandığı görülür. Oysa İslâmiyet öncesi kitabelerde çok sık rastlanan ve sürekli olarak yer alan bu son temaya İslâm'ın din anlayışı hiç sıcak bakmaz, şeyhler ve ileri gelen din adamlarının kitabelerinde bu temaya yer verilmez. Ünlemler Osmanlı toplumundaki çok farklı kişilerin kitabelerinde görülür. En sık rastlanan *Ah!*, *ey!*, *eyvah!* gibi ünlemler, Arap-İran etkisindeki Osmanlı şiirinden geçmiş edebî bir nitelik taşır. Yukarı Yenisey ve Talas epigrafisinde durmadan tekrarlanan ünlemler çok daha basittir ve neredeyse yalnızca sona eklenen bir "a!" ile sınırlıdır. Bununla birlikte, değindiğimiz *Čä-xöl* I yazıtında olduğu gibi birkaç *ïyu*! ünlemine de rastlanır.

İslâmiyet öncesi mezar epigrafisinde sürekli olarak *adrïltïm* (*ayrıldım)* şeklinde dile getirilen ayrılık teması, Osmanlı epigrafisinde çeşitli kalıplara Arapça *firâk*'a "ayrılık" gönderme yapan bir edebi tarz olarak işlenir.

Her iki epigrafi derlemesinde, hayattan ve yakınlarından ayrılmanın acısının "doymamak" anlamına gelen bir fiille ifade edilmesi daha da belirgin bir özelliktir: İslâmiyet öncesi Türkçesinde *bökmädim,* Osmanlı Türkçesinde "doymadım" ya da "doymadı". Bu yakınma İslâmiyet'ten kaynaklanan bir kültür unsuru olmadığına göre, burada eski bir temanın varlığını sürdürdüğü görüşündeyiz.

Yukarı Yenisey mezar yazıtlarında (önünde boşluk bulunan kuşkulu bir bölümün dışında) bu fiil, yakınlarının ve canlılar dünyasının tadını yeterince çıkaramamış olmaktan yakınan ölünün ağzından yalnızca birinci tekil şahısta çıkar. Bu fiile daha önce *Uyuk-Turan* yazıtında rastladık:

Koyda kuncuyum! özdä oglum! ayït a! ässizim a! bökmädim!

"Karım vadide! oğullarım selde! Ah, Bana neler oldu! Ah, haykırın! Sizlere doymadım!"

Ve daha ilerde:

täñri elimkä bökmädim!

"ilâhî ülkeme doymadım!"

Ve son olarak oğullarına, atlarına, hanına, bütün halkına, hısımlarına, damatlarına, gelinlerine çağrıda bulunarak sözü şöyle bitirir: *bökmadim!* "Size doymadım!" *Barïk III* yazıtında şu sözler yer alır: *täñridäki künkä, yerdäki elimkä bökmadim!* "Gökyüzündeki güneşe, yeryüzündeki ülkeme doymadım."

Eski Türkçede "dünya"yı belirtecek sözcük bulunmadığından, gökyüzü yeryüzüyle birlikte anılarak bu kavram somutlaştırılıyor. Osmanlı Türkçesi Arapçadan "dünya", Farsçadan da "cihân" sözcüğünü almıştır. Bu sözcükler yakınmayı ifade etmek için kitabelerde sık sık "doymamak" fiiliyle bir arada kullanılır.

cihâna doymadı (*ST* I, A 26), (Hasan Fehmi Efendi, Bâb-ı Tahsîl'de *dânişmend)* genç kâtip.

evlâdıma hasret gittim, dünyaya doymayıp hem-ân (*ST* I, C 14), [Mehmed Emin Ağa, *ceylan hasekî*].

cihâna doymadı cânım (Nefise Hanım, Hazine-i Hümayun emini Seyyîd Mehmed Sâdık Efendi'nin eşi) vb.

Bununla birlikte, Osmanlı kitabelerinde "doymamak" fiili çoğu zaman gençlik ve "tazelik" sözcükleriyle bir arada kullanılarak gençliğin tadını yeterince çıkaramamış olmanın acısını dile getirir. Bu deyim doğal olarak genç yaşta, buluğ çağında ya da en parlak dönemlerinde ölen kişilerin kitabelerinde yer alır: Genç kızların ya da genç kadınların kitabelerinde sıklıkla kullanılmıştır:

âh ile zâr kılarak tâzeliğime doyamadım (*ST* I, B 62) (Hoş-Edâ Kadın, Kalender Paşa'nın eşi).
doymayıp gençliğine (*ST* I, 63) (Gülhîs, Maraş valisi olan aynı paşanın cariyesi; her iki kadın 1235/1819-1820'de vefat etmiştir).
gençliğine doymayan: (*ST* IV, A4, A5, A8, A14, A24, B8, B20, B29) 4 kadın, 4 erkek mezarında bir kez de metninde boşluklar bulunan bir mezarda 9 kez kullanılmıştır.

Stelae Turcicae'nin elimizdeki altı fasikülünde gençlik, tazelik ve doymamak sözcüklerini içeren ve tekrarlanan bu kalıpların birçok başka örneği bulunmaktadır. Bunun klasik bir tema olduğu açıktır. İslâmiyet öncesi Türk epigrafisinde *bökmädim!* "doymadım!" ifadesine rastlanmakla birlikte bu temanın işlenişi farklıdır. Yalnızca buluğ çağına gelmiş erkeklerin yazıta hak kazandığı bir toplumsal ortamda benzer nitelikte bir deyiş kullanılmıştır: Ölen kişi, dünyevi hayattan kopuşundan yakınırken gençliğini değil, ama ona kısmen bağlı olan "er erdemi"ni kaybettiği için yakınır: *ar ardamim a!*

Çok ilginç diğer bir eğilim, "uçmak" fiilinin kullanımıyla ölüm kavramının bir uçuş olarak algılanmasıdır. İlk bakışta bu bir örtmece ya da şiirsel bir eğretileme olarak görülebilir, ancak İslâmiyet öncesi Türk inanışları ve Sibirya'daki Türkçe konuşan Şamanların inanışları hakkında bildiklerimiz, "uçmak" kavramını ciddiye almamızı gerektirir. Gerçekten de bu inanışlara göre ruh çoğu zaman (ama her zaman değil) ölüme doğru uçan bir kuş olarak algılanır, daha doğrusu bu kuşun uçuşu ölüme yol açar.

Açıkça tarihlendirilmiş eski Türk metinleri (732-735), I. ve II. Orhun yazıtları bize *ucdï*'nin kullanımıyla ilgili toplam sekiz örnek verir: *u–dï* "uçtu", *öltı* "öldü" anlamında, ya da aynı anlama gelen u–a bardï (uçup gitti) şeklinde kullanılmıştır. İşte birkaç örnek:

köl tegin kon yïlka yetti yegermikä ucdï I, SE-E) "Köl-Tegin Koyun yılının 17'sinde uçtu" (27/ 2/ 731)

kañïm kagan anca elig törüg kazaganïp uca bardï (I, E 15-16): "Kağan babam devleti ve töreyi yeniden kurup uçup gitti". (691'de *İlteriş Kağan*'ın ölümü).
ecim kagan uca bardï (II, E 20): "Amcam uçup gitti (716'da *Kapgan Kağan*'ın ölümü).
kañïm kagan ït yïl onunc ay altï ottuzka uca bardï (II, S 10) "Kağan babam Köpek yılında, onuncu ayın 26'sında uçup gitti" (Bilge Kağan'ın ölümü, 25/ II/ 734).

"Uçmak" fiilinin ölmek yerine kullanılması burada soylu bir üslûbun ifadesidir ve ancak öldüklerinde göğe yûkselecekleri, yani uçacakları varsayılan hükümdarlar ve prensler için kullanılır. Bu kullanıma Yukarı Yenisey yazıtlarında rastlanmaz, ama Çağataycada "uçmak"ın, "cennet" adının bir eşseslisi olduğuna tanık olunur. Soğdakça *wstm*'x'in Türkçeleşmiş bir şekli olan "uçmak" İslâmî bir bağlamda Karahanlı Türkçesine, "cennet" sözcüğüne eşdeğer olarak geçmiştir. Gökyüzünde olduğu için halk etimolojisinde uçup gidilen yer olarak kabul gören "cennet" yerine kullanılan bu sözcük bugün eskimiştir, ama Osmanlı öncesi ve eski Osmanlı döneminde geçerliydi.

Gönderme yaptığımız (neredeyse tümü 18. ve 19. yüzyıldan kalma) Osmanlı kitabelerinde "uçmak" artık "cennet" yerine kullanılmaz, ancak halk etimolojisine geçen bu fiil Osmanlı şiirsel imgeleminde "ölülerin uçup gittiği mekân" olarak algılanmaya devam etmiştir. Sayıları azımsanmayacak kadar yüksek olan birçok kitabede Arap-Fars şiiri tarzında dizelerle tekrarlanan kalıp bu duruma tanıklık etmektedir:

nev-civânım uçdu cennet bâğına (*ST* I, D4 D9; *ST* IV, B-30; vb.), aynı kalıp küçük bir değişiklikle genç kızlar için de geçerlidir (II, B 57 C 106; vb).

Fars şiirine öykünen ve "uçmak" fiilini içeren başka bir kalıp, ruhu temsil eden kuşu gönül kafesinde konumlandırması bakımından ilginçtir; bu anlayış Şamanlıktaki bazı kavramları akla getirmektedir:

murg-i dil uçdı kafesden: "Gönüldeki kuş kafesten uçtu" (II, B 56; vb.)

Şiirsel imgelem ve Fars tarzındaki Osmanlı şiirinin etkisi oldukça cesur bir imgeye yol açmıştır:

gonca-i gülüm uçdı cennet bağına (I, A 14).

Bu örnekte, sarayın *kapucı-başı* Kâşif Ömer'in Osman Bey adlı oğlu söz konusudur.

Verdiğimiz örneklere bakıldığında, "uçmak" fiilini içeren kalıpların özellikle genç yaşta ölmüş oğlan ve kızların kitabelerinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. 16 no'lu Şile kitabesi (*ST* III) gibi nadir örneklerin dışında, metin, ana babanın ağzından verilmektedir. Hamid Kapudan oğlu Hüseyin Bey'e ait olan bu16 no'lu kitabe şöyledir:

bir kuş idim uçdum yuvadan (bu *bey*in çok genç bir çocuk olduğu anlaşılıyor).

Tekrarlanan bütün bu kalıpları şiirsel imgeleme mal etmek kuşkusuz mümkün, ancak edebî dilde "ölmek" anlamında "uçmak" fiilinin kullanımının Orhun yazıtlarından başlayarak, Ortaçağ Çağataycasına, Osmanlı öncesi ve eski Osmanlı dönemlerine kadar sürüp gitmesi ve 19. yüzyılda modern Osmanlı dönemine ulaşması, bu eğretilemeyi Orta Asya'nın binlerce yıllık mirası olarak kabul etmemize izin veriyor. Bununla birlikte, Fars şiirinin etkisiyle bu temanın divan edebiyatında bir tarz olarak işlendiğini de belirtmek gerekir.

Kanunî Sultan Süleyman'ın Ekim 1520'de Mısır valisine ve Kırım hanına, babası Sultan Selim'in ölümünün ardından cülûsunu bildirmek için gönderdiği mektupta kullandığı kalıplar dikkate değer bir örnek oluşturur. Süleyman, babasının ölümünü şu terimlerle bildirir: "gönlündeki kuş" (Mısır valisine mektup); ve: "arş-ı âlâ'da ..." (Kırım hanına mektup).

Sözlü olan ve halk geleneğine dayanan Anadolu ağıtından farklı olarak, Osmanlı kitabesi uzmanlar tarafından işlenmiş-

tir. Bu kişiler hizmet verdikleri kimselere Arap-Fars etkisindeki klasik Divan şiirine az çok öykünen bir ağıtın avuntusunu ve saygınlığını sağlamayı amaçlamışlardır.

Mezar epigrafisi alanında, İslâmiyet öncesinin gelenekleri ile Müslüman Osmanlı Türklerinin geleneklerinin yakınlaşma noktalarından birinin uzak bir mirastan kaynaklandığı ne doğrulanabilir, ne de yadsınabilir: Ölen kişinin, ya da Osmanlı kitabe yazarının, yoldan geçenlere cenaze törelerine bağlı bir sure okumaları için çağrıda bulunduğuna inanılır: Osmanlılarda Fâtiha suresinin, Yukarı Yenisey Türklerinde ise ağıt veya yakınma ya da övgü kalıplarının okunması istenir. Bu yazıtlarda *ayït!* "haykır!" ya da "haykırın!" emir kalıbının sıklığına, ya da *Uyuk Tarlak* yazıtındaki *okïn* "Okuyun" çağrısına dikkati çekelim. Bu son fiil kimi zaman Osmanlı kitabelerinde de yer alır: *Oku bir fâtiha!*

Son olarak ölen erkeklerin, mezar taşlarının üzerinde, sarıklarının daha sonra da feslerinin oymalı bir taşla temsil edilmesinin eski Türk cenaze geleneklerinin bir kalıntısı olup olmadığı da soruşturulabilir. Arkeoloji kazıları Moğolistan'daki büyük han mezarlıklarında, ölen kişinin heykeli tarafından temsil edildiğini göstermiştir. Yukarı Yenisey'de bulunan mezar alanlarındaki yazıtlara ilişkin yayımlarda, dökümü yapılmış ve betimlenmiş heykel sayısının düşük olduğu görülür, ancak geçtiğimiz yıllar boyunca bu sayı çok artmıştır; ayrıca, arkeologlar birçok yazıtsız heykelin de bulunduğunu belirtmektedir. Bu heykellerin bazıları üstün niteliktedir, bazıları ise taslak halinde olup acemice işlenmiştir. Heykeli bulunmayan mezar sayısı daha yüksektir, ancak, dinsel töreler ölünün tasvirini dışlamaz. İslâmlaşmış Türklerde (düzenli olarak uyulmayan) insan bedeninin plastik olarak temsil edilmesinin dince ilke olarak yasaklanması, mezarların ölmüş kişilerin heykelleriyle donatılmasına izin vermez. Hal böyleyken ölüyü sarığı ya da fesi aracılığıyla temsil etmek, bu yasağı bir bakıma delmek anlamına gelir. Osmanlılarda bu âdet çok yaygındır: Birkaç istisnanın dışında, *Stelae Turcicae*'de yayımlanmış 18. ve 19. yüzyıldan kalma 358 erkeğin mezar taşının yüzde 89'unda bu uy-

gulamanın varlığı saptanmıştır. Kadınların mezar taşlarında, sarığın ya da fesin yerini yassı bir başlık tutar (örneklerin yüzde 78'i).

Her durumda, benzerliklerin yorumlanmasında çok ihtiyatlı olunmalı, insanlığın ölüm karşısındaki çok genel, hatta evrensel eğilimleri, bir geleneğin aktarılmasından kaynaklanabilecek kadar özgün eğilimlerden, ya da tarihsel açıdan bağımsız oldukları halde koşut gelişmeler gösteren unsurlardan ayırt edilmelidir. Süreklilikleri ölçülmesi gereken bilgi unsurlarına eleştirel bir yaklaşım şarttır.

Bu bakımdan, Kuzey Asya Türklerinin yazıtlarına kıyasla, Osmanlı mezar epigrafisinde gözlemlenen çok önemli yeniliklerin yorumu, incelenmeye elverişli belgelerin sayıca yüksek olması sayesinde kolaylaşmaktadır. İslâmiyet öncesine ilişkin Türk belgeleri ise oldukça kısmîdir, ve tekrar ediyorum, hâlâ tartışma konusu olmaktadır.

Osmanlıların getirdikleri yenilikleri belirleyen etken dinsel niteliktedir, İslâm'dan kaynaklanır. En çarpıcı yeniliklerden biri, kitabeli bir mezar taşına sahip kişilerin cinsiyetlerinin, yaşlarının ve sosyal konumlarının belirlenmiş olmasıdır. Kuzey Asya'nın "rünik" yazıtları, aristokrasiden gelen buluğ çağına ermiş erkeklere özgüdür. Osmanlılarda ise, İslâm'ın ölüm karşısında eşitlik ilkesi uyarınca, erkek ve kadın mezarlarında neredeyse eşit sayıda kitabe bulunur; kız ya da erkek çocuk mezarlarıysa henüz saptanmamış bir yaştan itibaren kitabeye hak kazanır. Bu yaşı bilmek kolay değildir, çünkü ölüm yaşları oldukça nadir belirtilir, doğum tarihinin verildiğine ise daha az rastlanır, buna karşılık ölüm yılı (kimi zaman gün ve ay belirtilerek) kitabenin sonunda yer alır. Toplumsal konumun ilke olarak kitabe sahibi olma hakkı üzerinde bir rolü yoktur (hiçbir fark gözetilmeden bütün Müslümanların bir mezara ve ruhlarının şad olması için yaşayanların dualarına ihtiyacı vardır). Bununla birlikte, bir mezar taşının dikilmesi ve kitabenin yazılması masraflı bir iş olduğundan, ailenin mali durumu mezarın kitabeyle donatılmasında etkili oluyordu. Köle ve cariye kitabelerine rastlansa da bunlar her zaman zengin bir

efendinin sadık hizmetkârları, kalfaları ya da odalıklarıdır. İslâm'ın temel esasları kitabeyi şart koşmaz. Ancak bir yakının ya da üçüncü bir şahsın namına bir kitabe yazdırmak sevap sayılır.

Diğer taraftan İslâm dindarlığı, Osmanlı kitabelerinde Kuran'dan alınmış Arapça surelerin varlığıyla kendini gösterir. Özellikle de Kuran'ın ilk suresi olan Fâtiha suresine yer verilmesi neredeyse zorunludur. Kitabenin başında kısaca *fâtiha* ya da *el-fâtiha* şeklinde yer alır. *Falân'ın rühına* (ya da *rühı içün) fâtiha* (ya da *el-fâtiha)*. Bu kalıplar halkı, ölülerin ruhunu şad etmek için bu sureyi okumaya davet eden birer çağrıdır. Daha ayrıntılı kitabelerde başka surelere de rastlanır. Bunlar ölünün ruhunun cennete kabulü için Allah katına yönelen şefaat dilekleridir.

Oysa İslâmiyet öncesinin Türk mezar yazıtlarında buna benzer bir anlayış yoktur. Kuşkusuz büyük gök tanrısı *Täñri* ile Güneş ve Ay gibi ikinci dereceden tanrılar kısa bir ünlemle birlikte anılır: *täñri a!* "ey Gök", *kün a!* "ey Güneş", *ay a!* "ey Ay!", ancak bu hitaplar tanrısal varlıkları, ölülerin uğradığı felakete ve dünyevi hayata duydukları özleme tanık etmekten başka bir niyet taşımaz. Moğolistan'daki büyük yazıtlarda *Täñri*'nin, kimi zaman da sağdıcı ana tanrıça *Umay*'ın adı yalnızca, tarihsel gelişme sürecinde imparatorluk erkinin *Täñri*'den ve sırasında ona yardım eden *Umay*'dan kaynaklandığını ve askerî durumun onlara bağlı olduğunu hatırlatmak için anılır. Ne Moğolistan ne Yukarı Yenisey ne de Talas yazıtlarında ölülerin ruhu için şefaat dilemek gibi bir aracılık söz konusudur. Bunun nedeni kuşkusuz İslâmiyet öncesi Türk "Tengri'ciliğinde" ezeli ve ebedi Gök tanrısının kararlarının herhangi bir şekilde değişikliğe uğratılabileceğinin akla gelmemesiydi. Zaten bu dinde cennet kavramı yoktur (Soğdakça *uštmašx*'dan geçen "'uçmak" sözcüğü Türkçe'de ancak 11. yüzyılda İslâm'la birlikte ortaya çıkmıştır). Kişiler en fazla *Täñri*'nin görevlendirmesiyle yeryüzündeki erklerini yürütmüş olan prenslerin ve hükümdarların, ona kavuşmak için uçtuklarına inanıyor, ya da inanır görünüyorlardı. Ancak bu durum, insanların aracılı-

ğına hiçbir şekilde bağlı değildir. Sıradan insanların, hatta Yukarı Yenisey yerel yöneticilerinin *post mortem* (ölüm sonrası) akıbetlerine gelince, yazıtlarda bunu belirleyen hiçbir ifade yoktur. Ölülerin yalnızca dünyevi hayata özlem duydukları belirtilmiştir, bu da öbür dünyaya karşı karamsar bir bakış açısını yansıtır gibidir.

Moğolistan hanedanının şanını yükseltmek, iktidarını güçlendirmek amacıyla gerçekleştirilen büyük hanedan yazıtlarının dışında, İslâmiyet öncesinin "rünik" Türk mezar yazıtlarından bize ulaşanların hepsinde ana tema ağıt yakınmalarıdır. Çin ya da Bizans kaynaklarının eski Türk cenaze törenleri hakkında yalnızca feryat, ağlama ve yırtınma gibi eylemleri içeren ritüel biçiminde yakınmalardan söz etmeleri dikkat çekicidir. Çin yıllıklarında, Bilge Kağan'ın kardeşi Kültigin anısına diktirdiği ve ölünün kahramanlıklarının fresklerle hatırlatıldığı Çin tarzı tapınakta gösterdiği davranışı anlatan bölüm de ilginçtir: Kağan oraya bol bol gözyaşı dökmek için gidermiş.

Osmanlı kitabelerinde kuşkusuz bu yanıp yakılmaların uzak bir kalıntı bulunmaktadır, burada da ayrılık temasını işleyen, üzüntü ve elemi ifade eden acı feryatların yanı sıra "gençliğime doymadım" gibi kısa kalıplar dünyevi hayata duyulan özlemi ifade eder; ancak, en azından fâtiha çağrısıyla birlikte merhum ya da merhume için bir cennet umudu belirir. Bu durumda, İslâmiyet'le birlikte, hayattakilerin ölen yakınlarına karşı tavırlarında kökten değişiklik olduğu anlaşılıyor. Fâtiha, rahman ve rahîm Allah'a bir çağrı olduğu gibi, yakınmaların amacı Allah'ın rahmetini ölünün üzerine çekmektir.

Burada, Osmanlı mezar epigrafisinde İslâmiyet öncesi kalıntılar sorununu çok genel çizgileriyle ortaya koyduk. Konunun, zaman ve mekân içinde çok daha derine indirilmesi gereken karşılaştırmalı bir incelemeyle Türklerin Anadolu'ya girişlerinden başlayarak ve Türkiye'nin farklı bölgelerinde irdelenmesi gerekir. Çıkardığımız bu kısa özetin sonucunda, bu kalıntıların oldukça çarpıcı oldukları, ancak yer yer görüldükleri

ve önemlerinin sınırlı olduğu anlaşılıyor. Bunların değerlendirilmesinde ihtiyatlı olmak ve İslâm'ın ölüm anlayışının, kitabelerin mesajının temeline getirdiği kökten değişikliği gözden uzak tutmamak gerekir. Ayrıca, çok yüzeysel olarak irdeleyebildiğimiz bu alanın, genellikle özgün bir edebî tür olan ve erbabınca gerçekleştirilen kitabe yazarlığı konusunda, Arap-Fars şiir geleneğinin etkisi de incelenmelidir. Bu karmaşık bir uğraştır ve çeşitli uzmanların işbirliğini gerektirir.

TÜRK ÇOBANININ ÜNLEMELERİ*
Ölülere Ünlemeden Atları Çağırmaya

RÉMY DOR

> "Aslında rastlantısal olarak, ama fiziksel nedenlerin zorlamasıyla çıkmış kök sözcüklerin varlığından kaynaklanan ilkel bir yanları olmakla birlikte, dillerimizin türetici olduğu varsayılıyor. Hayvan seslerini gösteren ya da bu seslerden türemiş kelimeler buna örnektir."
>
> LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704
> (Kitap III, Böl. II: "Kelimelerin Anlamı Üzerine")

Etnolog Toktobübü Bajalieva Kırgız cenaze ayinini betimlerken araştırmamızın bu yeni kanadına hareket noktası oluşturacak bir ayrıntıya yer verir:

> "Cenazeyi taşıyan erkekler mezarlık yoluna sapar sapmaz, kadınlar ve çocuklar gürültülü bir şekilde ağlamaya ve yanıp yakılmaya başlar. [...] Aynı zaman zarfında büyüyle ilgili uygulamalara girişirler. Bir tepsiye, orada bulunan kadınların tatmaları gereken *Boorsak* de-

(*) Cenaze töresi ile hayvanların ünlemesi arasında bağ kuran bu çalışma, ünlemeler üzerine yapılmış bir dizi incelemenin ikincisidir: karş. R. Dor, "Les huchements du berger turc: I. Interpellatifs adressés aux animaux de la cour et de la demeure", *Journal Asiatique*, CLXXIII, 3-4, Paris, 1985, s. 371-424; aynı yazar, "Les huchements du berger turc: 3. Interpellatifs adressés au gros bétail", *Turcica*, XXVII, Paris-Strasbourg, 1995, s. 199-222.

nen pastaları ve tereyağı koyarlar; sonra *kuruy kuruy kuruy* diyerek ölünün götürüldüğü yöne doğru üç kez üç avuç un atarlar."

Bu gelenekler günümüze kadar gelmiş olmakla birlikte birkaç yaşlı kadının dışında onları pek az kimse açıklayabilir. Bu kadınlara göre bu davranışın nedeni bir kişinin ölümünden sonra ailenin diğer üyelerinin ölmemesini, aksine –kendi deyişlerine göre– "soyundan gelenlerin bolluk içinde olmasını sağlamaktır *(arti mayluu süttüü bolsun ücün)*".[1]

Bize bilgi veren bu saygıdeğer Kırgız hanımlar alınmasınlar, ama bu açıklama pek yeterli görünmüyor. Biz, besin sunma hareketiyle birlikte bağırarak söylenen esrarengiz sözcüğü anlamak için başka tarafa yöneleceğiz. Hareketin ve çığlığın üç kez tekrarlanmasının ikinci derecede bir olgu olduğunu ilke olarak hemen kabul edelim: Büyü uygulamalarında 3 rakamının büyük önem taşıdığı bilinir;[2] bu durumda önsel olarak, yayma eylemiyle birlikte yalnızca *kuruy* haykırışının üzerinde yoğunlaşmamıza bir engel yoktur.

Önce bir saptamada bulunmak isterim. Türk halklarında matemin başlıca belirtileri arasında yanıp yakılmalar ve üstünü başını yırtma, deride kesikler açma uygulamaları vardır. Birinci türden olan gösteriler zorunludur ve ikinci türden olanlarla eşleşir ya da eşleşmez, bu noktayı Çinli kronikçiler de saptamıştır: "(Kırgızlarda) yüzler kesilmez, cesedin çevresinde haykırarak dönmekle yetinilir".[3]

Çığlığa başvuru Eski Türklerde genel bir davranıştır. Kitabelerde[4] *bunca bodun kälipän sïğtamiš yoğlamïš* "(cenazeye katılan) bunca budun çığlıklar attı ve yas tuttu" türünden kalıplar

1 T. Bajalieva, *Doislamskie verovanija i ix perežitki u Kirgizov*, Frunze, Ilim 1972, s. 80-81.

2 Kırgız cenaze törelerinde 3 rakamı için, bkz. J.-P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques et médiévaux*, Paris, A. Maisonneuve, 1963, s.151, ve mezarlıktan dönüşte üçlü hareket örnekleri için bkz. Uno Harva, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, Gallimard, 1959, s. 202-203.

3 J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 151.

4 H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, 1987, s. 30 (ID4-5). Ayrıca karş. W. Radloff, *Versuch eines Wörtarbuçhes der Türk-Dialeçte*, c. IV, La Haye, Mouton, 1960, sïgït maddesi.

büyük sıklıkla yer almaktadır. (Pavet de Courteille *sïğta* sözcüğünü "acı çığlıklar atmak"[5] şeklinde yorumlamaktadır). Kaşgarî, *oğlan sïğtadï* ("oğlan çığlıklar attı") örneğini verir; diğer taraftan Kültigin'in kitabesinde *sïğïčï* teriminin geçtiği bir cümle bulunmaktadır, bu da bağırtılı ağlama işinde uzmanlaşmış bir grubun varlığını belirtir gibidir (*sïğït* "ağlayıp sızlama", BG). Ağlama dolaylı olarak ölüye yanmaya ya da methiyeye dönüştüğünde bile çığlıkla bağlantılıdır, çünkü Louis Bazin'in[6] işaret ettiği gibi kitabelerde ölü, sistemli olarak */a/* ünlem parçacığına başvurularak erdeminin, şerefinin, kahramanlıklarının haykırılmasını ister, bu da bu tür metinlerin bağırarak okunduğunu gösterir. U. Harva'nın belirttiğine göre bu durum günümüzde de değişmemiştir:

> "Doğu Türk aşiretlerinde insanlar ölünün evinde toplandıklarında, akrabaların kapının yanında durup akşama kadar ağlayıp sızlaması âdettendir. Kırgız ülkesinde ağlama, ölüler kültünün zorunlu bir parçasını oluşturur."[7]

Seyyahların ve etnologların bu iniltilerin ve çığlıkların önemini vurgulamakla birlikte, hiçbirinin bunları ayrıntılı olarak betimlememiş olması ilginçtir. Ağıtların[8] biçimi, niteliği, tipolojisi hakkında elimizde bol belge bulunmasına rağmen Toktobübü Bajalieva'nın bize sağladığı ve şimdi üzerinde duracağımız bilgiler çok az rastlanır türdendir.

Elimizde, izleyeceğimiz yolu belirlememize yardım edecek bir ipucu bulunmaktadır, bu da *kuruy* çığlığının kadınlar tarafından atılmasıdır. Ancak bu betimlemenin konusu olan Kırgız cenaze ritüeli –cenazeye katılan erkekler için– Sünnî İslâm'a[9]

---

5 Bkz. J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 160-161'deki referanslar.

6 *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II, Wiesbaden, 1964, s. 208-209.

7 U. Harva, *a.g.e.*, s. 206.

8 Türkiye için bkz. A. Ş. Esen'in bibliyografyası, *Anadolu Ağıtları*, P.N. Boratav, R. Dor (derl.), Ankara 1982; ayrıca N. Gürsel'in bu çalışmadaki incelemesi.

9 Sünnî Müslümanlık hadislere dayanarak yanıp yakılmaları kınar, işte İbn al-Khattâb'ın hadisi: "Size sadece iki saçma ve zararlı sesi yasaklıyorum: şeytanın neyleriyle eğlence için çalınan boş musikiyi, bir de yüz tırmalayarak ve şeyta-

sıkı sıkıya bağlı olsa bile, kadınlar söz konusu olduğunda Şamanizm'den kalma birçok unsur içerir. Şurası kesin, çığlık ve birlikte yapılan hareket orada bulunanlara yönelik değildir, ölünün ruhuna bir hitaptır. Geleneksel Şamanizm'de ruhun hayvan biçimli bir görünümü vardır. Söz konusu hayvan da genellikle bir kuştur. Zaten ruhlara kılavuzluk eden şamanın kendisi de kuş biçimindedir: kaz, kuğu, kartal, şahin.[10] R. Hamayon'un Sibirya Şamanizmi hakkındaki ilginç denemesi *La chasse à l'âme*'a[11] göz attığımızda beklediğimiz doğrulamaya rastlarız:

> "Moğolistan'da olduğu gibi Transbaykal'ın Tibet Budizmi'ni benimsemiş bölgelerinde sonbaharda *–uvuuny dallaga* 'kuşları çağırma' ritüellerine yer verilir, yani, ertesi yıl geri gelmeleri için kuşlara koşuklu yakarı ezgileri okunur, bir yandan da *dallaga* teriminin içerdiği iki hareket yapılır. *Dallaga* terimi genellikle 'mutluluğa çağrı' olarak çevrilir: *xuraj* (Moğol yazı dilinde *kurui*) 'geri dön' ünlemi ise dertli ve nostaljik bir anlam içermektedir; geri dön çağrısı elin soldan sağa yuvarlak bir yol izleyerek kişinin kendisine dönmesinden oluşur."

M. D. Even, *Chants des chamanes mongols*[12] adlı derlemesinde bize fazladan bilgiler verir: *Xuraj*, ruh büyük bir korku tarafından bedenden kovulduğunda, yolunu kaybettiğinde ya da cinler tarafından kaçırıldığında ruhun, bedene geri dönmesi amacıyla yapılan çağrının ifadesi olan bir haykırıştır. *Xurajlga* adı altında bilinen bu yakarış aynı zamanda *dallax* "el işareti yapmak, çağırmak" fiilinden türemiş *dallaga* adıyla ifade edilir. Etnolog Sandschejew, yirmili yıllarda Buryat bir annenin,

---

ni iniltilerle çıkarılan umutsuzluk seslerini"; Gazalî bu hadisi şu şekilde aktarmıştır: "İlk yanıp yakılan ve şarkı söyleyen İblis oldu" (karş. J. During, *Musique et extase*, Paris, 1988, s. 223).

10 U. Harva, *a.g.e.*, s. 196.

11 Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990, s. 315.

12 *Études mongoles et sibériennes*, 19-20, 1988-89, 1992, s. 191-192, ayr. bkz. *Glossaire*, s. 441 *xuraj/kuruy* maddesi.

çocuğunun ruhunun gitmesine yol açan korkuyu duyduğu yerde ayakta durup tereyağlı ekmek ya da lapa uzatarak "*xuruj xuruj*!" diye bağırdığından söz eder.[13]

Bu davranış ile söz konusu ettiğimiz Kırgız töresi arasında bir akrabalık saptamakla birlikte, Moğollar söz konusu olduğunda, bu davranışın kökeninin şamanların avlanma törenlerinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Şaman, hayvan üstdoğasına kendi insan kimliğinden çıkarak hitap eder. Şamanizm'den doğrudan etkilenmesine pek olasılık bulunmayan Yunan filozof ve matematikçi Nikomakhos Gerasa´(İ.S. 1. yüzyıl) daha o zaman şöyle yazmış: "Büyücüler bu nedenle bir tanrıyı onurlandırırken ona eklemlenmemiş ve sessiz harf içermeyen ıslıklarla ve şapırtılarla *(sigmois kai poppysmois)* simgesel olarak yakarırlar."[14]

Hayvancılıkla uğraşan bir toplum çerçevesinde yer alan Kırgız örneği bence bu durumda "kuşları çağırma" olarak yorumlanamaz. Zaten, R. Hamayon'un[15] belirttiği gibi: "hayvancılık ortamında yaşayan şamanın ölmüş insanlara yaptığı yakarışın insanlarca da anlaşılır olması istenir". Bu durumda *kuruy*'un bir ünleme, insan ile evcil hayvan arasındaki arkaik iletişim sisteminin bir öğesi olmasında hiçbir engel yoktur, bu sistem onu uygulayan grup tarafından çok iyi bilinmektedir. Kırgızlarda ise insanın, doğanın ve doğaüstünün buluştuğu noktada bulunan hayvan kuşkusuz attır.[16] Sürünün arasında at otlakta başıboş bırakılır, yani neredeyse yabani bir hayvan olarak yetişir; diğer yandan kahramanın (Manas, Töştük) *tulpar*'ını yakalaması gerekmektedir. Bu anlayış da evcilleştirmeden çok avlanmaya gönderme yapar.[17] Diğer yandan atın kimliği, kendi-

13 R. Hamayon, *La chasse à l'âme, a.g.e.*, s. 782, no. 19'da zikredilmiştir.

14 *Manuel d'harmonique et fragments,* Paris, 1881, frag. V.3.

15 *A.g.e.*, s. 676.

16 Bkz. S. P. Nesterov, *Kon' v kul'tax tjurkojazyčnyx plemen Centanrl'noj Azii,* Novosibirsk, 1990, s. 92 vd.

17 Bkz. A. T. Hatto, "Das Pferd in der alteren kirghizischen Heldenepik und in der Ilias", W. Heissig (ed.), *Fragen der Mongolischen Heldendichtung,* c. II, Wiesbaden, 1980, s. 179-201. 18. yüzyıl sonunun ünlü *Manasçı* halk şairlerinden Keldibek'in hayat hikâyesini aktaranlar, onun destanı okuduğu sırada yiğitlerin at

sine konuşma yetisinin atfedilmesiyle güç kazanır;[18] ayrıca at eti en gözde kurban eti sayılmaktadır.[19]

Bu ünlemenin bir beslenme gösterisiyle birlikte yapılması bu yorumumuzu güçlendirmektedir. Bu davranış atın beslenmesi için yapılan çağrının belirleyici özelliğidir.

Ancak bu ünlemenin tanıklık ettiği çeşitli durumlara eğilmeden önce, Türk çobanının ünlemeleri[20] konusundaki ilk makalemin yayımlanmasının üzerinden çok uzun süre geçtiğini göz önünde bulundurarak, türler arası iletişimle ilgili bazı genel kavramları dile getirmeyi yararlı buluyorum. Bu da benim, *Société linguistique de Paris*'nin [Paris Dilbilim Cemiyeti] 19. yüzyılın sonunda savurduğu, dilin kökeni sorunuyla ilgilenen herkesi aforoz etme tehdidine bir kez daha göğüs germemi gerektiriyor!...

İnsan İletişiminin Kökenleri

"Cehaletin olduğu yerde kuramlar bollaşır". Leukippos'un[21] bu yerinde gözlemini uyarı olarak kabul edeceğiz. Bizi ilgilendiren konuda kuramdan bol bir şey yoktur. Bunlar somut olarak iki sınıfta toplanır: sesçi ya da davranışçı[22] olanlar. Gırtlaksıllaşma konusunda (yılların ağırlığı altında çatırdamaya başlayan) birçok dal vardır:

---

nallarının gümbürtüsünün duyulduğunu ve diğer taraftan, gösteriye katılan kimselerin davarlarının mucizevi bir şekilde hem insanlardan hem de yabani hayvanlardan korunduğunu aktarıyor. (karş. A.T. Hatto, "Shamanism and epic poetry in Northern Asia", *Foundation Day Lecture,* SOAS, 1970, s. 17).

18 Bütün bunlar hakkında, bkz. J.-P. Roux, *Faune et flore sacrée dans les sociétés altaïques*, Paris, 1966, s. 120-121, 143, 147-149.

19 U. Harva, *a.g.e.,* s. 372; ayr. bkz."Cheval céleste et bovin chtonien". R. Dor, M. Nicolas (ed.), *Quand le crible était dans la paille* içinde, Paris, 1978, s. 99-127.

20 A1 genel kuramsal çerçeveyi oturtmaktadır.

21 Yunan filozof (460-370), atomcu evren kuramının kurucusu.

22 Özellikle bkz. J. Cosnier, J. Coulon, A. Berrendonner, C. Orrechioni, *Les voies du langage,* Paris, 1982'de J. Cosnier, "Communications et langages gestuels", s. 255-304; C. Ramirez de la Lasta, M. Garcia Vives, *Les réflexes linguistiques,* Paris, 1981; J. Corraze, *Les communications non-verbales,* Paris, 1983; ve özellikle M. R. Key'in temel yapıtı, *Non-verbal communications: a research guide and bibliography,* Metuchen, 1977.

– "ay-uy" kuramı *(pooh pooh theory):* Dilin kökeninde heyecandan kaynaklanan sesler bulunur.

– "hav-hav" kuramı *(bow-bow theory):* İlk iletişim denemeleri hayvanların çıkardıkları seslerin taklidinden oluşur.

– "heyamola" kuramı *(yo-he-ho theory):* Ortak çalışmaların yapılmaya başlanması hareketlere ses aracılığıyla eşgüdüm sağlama zorunluluğunu getirmiştir.

– "lay-lay-lom" kuramı *(tralala)*: Eklemlenmiş ilk ünler, rahatlama ve dinlenme etkinlikleri (dans) dolayısıyla ortaya çıkmıştır.

Bugün görsel-davranışsal kanal, işitsel-sesçil kanaldan daha ağır basar gibidir.[23] Çaba gerektiren hareketler söz konusu olduğunda ses organları eşanlı olarak harekete geçer: homurdanma ya da uflayıp puflama hareketle birlikte yer alır. Bu ses sonradan o hareketi ifade edebilmek için ondan ayrılır. 120 yıl önce konuşmanın kökeninde hareketin ve beden ritminin yattığını[24] söyleyen Darwin'i burada saygıyla anıyoruz. Guerman-Brack hareketin, ajitasyonun ve bağırışın sözlü ifadeye geçişe fırsat veren bir sistemleştirme işlevine sahip olduğunu söyleyerek durumu özetler: "Duyusal-motor şemalar olmadan dilin oluşmasına imkân yoktur".[25] Ancak bu geçiş uzun zaman almıştır. Birçok yazar[26] –haklı olarak– ilk insangillerin fizyolojik donanımının ses üretmeye elverişli olmadığını düşünmektedir. Kulak-gırtlak oluğunun ilk işlevinin denge kurma ve beslenme olduğu doğrudur; başka bir deyişle "konuşma ve işitme arasın-

23 Karş. G. W. Hewes, "The current satatus of the gestual theory of language origin", *Annals of the New-York Academy of Sciences,* c. 280, 1976, s. 485-504. Görsel-davranışsal kanalın ağır basan rolü için (*body language*), karş. G. W. Beattie, "Language and non-verbal communication-The essential synthesis", *Linguistics,* 19 (11-12) s. 1165-1183. H. Sinclair de Zwart bu olguyu şöyle dile getirmektedir (*Acquisition du langage et développement de la pensée,* Paris, 1967, s. 62): "dil [...] somut işlemlerin oluşmasında ne yeterlidir ne de gerekli". Ayr. karş. B. Ucla, *Phonème et latéralité: les origines du langage,* Marcilhac, 1990.

24 Bkz. *Beitrage zur Phonetik und Linguistik,* c. 60'ta G. Konpczynski'nin "dev" yapıtı: *Le langage émergent: Caractéristiques rythmiques,* Hamburg, 1990, s. 176.

25 C. Guerman-Brack, "Mouvement corporel, rythme corporel, bases du langage", *Revue de Phonétique appliquée,* 46-47, 1978, s. 177-182.

26 Bkz. P. Liberman, *On the Origin of language,* New York, 1975.

da minimal iç nöro-anatomik patikalar bulunmaktadır, üstelik var olanlar da yalnızca insana özgü değildir."[27]

İki İspanyol biyolog *Australopithecus*'tan* insangillere geçişi açık ve inandırıcı bir biçimde açıklamışlardır, vardıkları sonuçların derlemesini sunuyoruz:[28]

> "*Australopithecus*'un yiyeceği hareket halindeydi ve sesi duyulabiliyordu. Bu niteliklerden ilki avcının görüşüne keskinlik ve devinmesine eşzamanlılık kazandırdı, avın sesinin işitilebilir olması ise yeni nöron zincirlerini harekete geçirdi. Böylece hayvanların çıkardığı sesler, *Australopithecus*'un avına yaklaşmasına rehberlik eden bir işitme göstergesi sağlamış oluyordu. Yaklaşık üç milyon yıl önce ortaya çıkan ilk konuşma refleksleri yeni doğmuş çocukların ses tekrarlamaları ya da cıvıltılarından bile daha az karmaşık olmalıydı: önce, havanın ses tellerine sürtmesiyle ciğer hacminin genişlemesinden kaynaklanan ses, diğer ses organlarının giderek devreye girmesiyle çeşitlilik kazandı. Ses, açlığın, susuzluğun, korkunun etkisiyle harekete geçti. Sonradan kulak-gırtlak bağlantısının güçlenmesiyle *Australopithecus*, avlanan hayvanların ya da leşçil hayvanların çıkardığı sesleri yansıtmayı başardı."

Bu ilk ses belirtilerine ünleme adını vermeyi kabul edersek aşağıdaki unsurlar arasında oldukça hızlı bir farklılaşmanın varlığını saptayabiliriz:

– Somatotrop ünleme → avı yakalamak için kendine çekmek.

– Somatofüj ünleme → kaçmak için avcı hayvanı uzaklaştırmak.

İnsangil onu hayvan dünyasına bağlayan ilişkide hem alıcı hem vericidir. Hayatta kalmasını sağlayan değiş tokuşun doğası budur. Aşağıdaki küçük sahneyi zihnimizde canlandır-

---

27 J. F. Orr, S. Cappanari, "The emergence of language", *American Anthropologist*, 66 (2), 1964, s. 318-324.

(*) Güney Afrika'da ve Doğu Afrika'da ortaya çıkarılan ve hâlâ maymun özellikleri taşıyan, ama insana ulaşacak evrim yoluna girmiş bulunan birçok fosile verilen ad. (ed.n.)

28 C. Ramirez de la Lastra, M. Garcia Vives, *a.g.e.*, s. 184 ve devamı.

mamız mümkün: Türdeşleriyle birlikte mağarasında dinlenme halinde olan *Australopithecus* –uyanıkken ya da uykuda– birinci ya da ikinci kategoriden ses taklitlerine dayanan homurtular çıkarır. Birinci durumda somatotrop ünlemenin, diğer türdeşler arasında tükürük salgısına yol açacağı hatta belki de avlanma olgusunu harekete geçireceği tahmin edilebilir. İkinci durum ise olasılıkla çırpınma hareketlerine yol açacaktır... Her durumda konuşma ortaya çıkmaya başlamıştır! *Australopithecus*'un ünlemesi bir hayvanın bağırışıyla bir tutulamaz. Ünlemenin, çok ilkel bir alt korteks uyarısını aktarma işlevi vardır. Hayvanın varlığını bildirmeye yönelik duyusal bir anlam değeri olan bağırışa yavaş yavaş bu anlamı değişime uğratacak bir ses tonu eklenecektir: Sükûnet içinde telaffuz edilecek somatofüj bir ünleme mağaranın içindeki dinleyicileri rahatlatacaktır...

Her durumda, ontogenez (bireyoluş) filogenezin (soyoluş) bir özet tekrarı olduğuna göre, iletişimin doğuşu hakkında fikir edinebilmek için önce bebeklerde konuşmanın ortaya çıkmasını giderek derinlemesine incelememiz gerekir.

Türlerarası İletişim

Tehlike işaretlerinin verilmesi "avcı hayvanın varlığını algılamadıkları durumlarda bile diğer grup üyelerinde *phonoréponse* (sesli yanıt) olgusuna yol açar".[29] Buna göre önceki paragrafta betimlediklerim hayvan iletişiminin sınırındadır. Ayrıca, sinyalin içsel bir halin dışavurumunu oluşturduğu hayvan iletişiminde, sesli ifade işlevinin inkâr edilmez bir rolü olduğu bugün kabul edilmektedir. J. Coulon'un[30] tanımını tekrarlayacak olursak: "Bir türdeşten kaynaklanan ve diğer bireylerin davranış kalıplarının ifade olasılıklarında değişikliğe yol açabilecek bir bilgi aktaran her türlü ses" bir işarettir. Bu bakımdan ilke olarak hayvan iletişimiyle insan iletişimi arasında aşılmaz bir

29 J. Cosnier *ve diğ.*, *a.g.e.*, s. 217'de J. Coulon, "La communication animale".

30 *A.g.e.*, s. 227-228.

farklılık yoktur.[31] Evrim geçirmiş hayvan türlerinin insan konuşmasının bazı frekanslarına duyarlığı reddedilmez bir fizyolojik gerçektir[32] ve insanla hayvan türlerinin arasındaki iletişimin temelinde bu vardır.[33] Hayvanda iletişim belirtileri kuşkusuz kısıtlıdır[34] ve insanla teması onun başlatması marjinal bir durumdur. İnsan ise aksine hayvan dünyasıyla önce avlanma bağlamında ilgilenerek –daha önce belirttiğim gibi– sınırlı bir iletişim kuracaktır. İnsan daha sonra hayvanı üretim aracı (örtenek, işgücü) olarak rantabilize etmek amacıyla sıkı bir gözlem altında tutmayı gerektiren evcilleştirme süreci içinde hayvanla ilgilenir. Bütün bu uğraşlar türlerarası iletişimin yoğunlaşmasına ve gelişmesine yol açar.

Ünleme

Türlerarası iletişimin, eklemli konuşmaya varmakla birlikte bu kategorinin sınırlarında kalmış arkaik bir ifade biçimi olduğunu varsaydığımızda bir terminoloji sorunuyla karşılaşıyoruz. Gereksinme duyduğumuz terimin "bağırmak"tan *(hayvan türüne özgü boğumsuz sesler çıkarmak,* DZ sub: *quiritare)* "konuşmaya" (= *doğal bir dilin seslerini çıkarmak)* uzanan bir yelpazesi bulunuyor. Bu anlam belirsizliğinden çıkmak için, "ünlemek" fiiline (= *bağırarak veya ıslık çalarak çağırmak;* biz ise "bir hayvanın davranışını etkilemek amacıyla bir ses çıkarmak" anlamını öneriyoruz) ve ondan türetilmiş bir isim olarak "ünleme"ye başvurduk (A1: 377).

Sadece şairin "gırtlaktan kopan sık, istiflenmiş bir aşırılık"[35]

31 Papağanlarda titreşimli söz varlığının kazanılması süreci bazı bakımlardan insanın vokal gelişmesinin ontogenezine koşuttur" (B. Chauvin, "Le problème des oiseaux parleurs", *Publications Scientifiques Accéléres,* I, Paris, 1983, s. 1-11).

32 Karş. C. T. Snowdon, "Response of nonhuman animals to speech and to species-specific sounds", *Brain, Behaviour and Evolution,* XVI (5), 1979, s. 409-429.

33 Hayvanlarda türlerarası iletişim ilgi alanımıza girmemektedir.

34 Bunların sayıları bazı balıklarda en az 10'dan başlayarak Rhesus sisteminde en çok 37'yi bulabilir, karş. J. Corraze, *a.g.e.,* s. 81.

35 M. Loreau, *Cri: Éclats et phases,* Paris, 1973, s. 116. Ayr. bkz. çağdaş Alman sanatını yenileyenlerden birinin, heykeltraş Joseph Beuys'ün ilginç bir şekilde

olarak nitelemeyi bildiği bağırma kavramının üzerinde duralım. Dilbilimcinin, dilbilimsel olmayanın unutulmuşluğuna terk ettiği bağırma pek az incelenmiştir; gülmenin, iç çekmenin ve ağlamanın sesçil ifadesi için de durum aynıdır. Konuya yüzeysel olarak değinen birkaç sesbilim uzmanı bağırmayı nitelemeye izin veren sekiz parametre saptamakta görüş birliğine varmışlardır:[36]

– ünleme (ses/sessizlik)
– sesin niceliği (kısa/uzun)
– sessizliğin niceliği (kısa/uzun)
– hava akımının yönü (dışa doğru/içe doğru)
– hava akımının geçiş yolu (ağız/burun)
– kas gerginliği (gevşek/gergin)
– hava akımının gücü (hafif/güçlü)
– titreşim (titreşimli/titreşimsiz)

Sorun, günümüzde bu parametrelere uygun bir kayıt dizgesinin bulunmayışıdır. Bu durum bütün paralangajlar için geçerlidir: Kinezi ve proksemi kayıt sistemleri çok hantaldır. Birdwhistell'in hazırladığı birinci sistem 30 parametre kullanmaktadır. Hall'ın gerçekleştirdiği ikincisi ise 8 parametre gerektirmektedir.[37] Biz bu yazımızda sıradan grafik dizgenin sınırları içinde kalmak durumundayız, bu da dile getireceğimiz gözlemlerin alanını büyük ölçüde sınırlayacaktır.[38] İncelenen malzemenin ayrışık olması ve kişisel olarak derlediğimiz malzemenin *supra–segmental* (segment üstü) parametrelerinin (şiddet, ses perdesi) hatta, segmental parametrelerinin olağanüstü değişken ve oynak olması nedeniyle radyosinematografik bir analiz yapmadan bu konuda bilgi vermeyi iddia etmek imkânsız gibidir. Bu durumda, bilimsel amaçlarımız konusun-

---

36 M. R. Key, *a.g.e.*, s. 30-31.

37 E. Hall, "A system for the notation of proxemic behavior", *American Anthropologist*, 65, 1963, s. 1003-1026.

38 Bu aynı zamanda süt çocuğunda sesin ortaya çıkmasıyla ilgilenen herkesin sorunu olmuştur: (*"ana dilini konuşan bir insanın anatomik, vokal ve konuşma ile ilgili özellikleri temel alınarak yapılan geleneksel fonetik deşifresi, saf ses performansını tanımlama amacına uygun değildir"*); G. Konopoczynski, *a.g.e.*, 57'de zikredilmiştir.

da tevazu göstermek zorundayız. Şimdilik, ünlemenin bir ses taklidi (*onomatopée*)/ünlem niteliğine doğru kaydığı görüşünü benimsiyoruz.[39]

Dilin bu çekimi ünlemelerin sınıflandırılmasında karşımıza çıkar, bunlar *anlatımsal, izlenimsel, betimsel* ve *buyruksal* ünlemelerdir. İlk iki grup söze yaklaşan bağırmalar, son iki grup ise bağırmaya dönüşmüş sözler olarak nitelendirilebilir.

Anlatımsal ünlemeler tam olarak hayvanın çıkardığı sesin değil, bunun sessel algılamasının tekrarıdır. Bu nedenle, aralarında bir ölçüde değişiklik olabilir, ancak bunlar kültürden kültüre pek farklı değildirler. İzlenimsel ünlemeler en sık rastlananlardır; bazı seslerin, onları daha açık seçik algılayan ve daha iyi tepki veren hayvanların üzerinde yarattıkları etkinin gözlenmesinden kaynaklanırlar. Üçüncü kategoride, türün ya da bireyin ismine, fiziksel ya da davranışsal bir özelliğine gönderme yapan ünlemeler toplanmıştır. Bunlar önemli biçim bozulmalarına uğramış adlar olabilir. Sayıları en düşük olan ve dillere göre en çok farklılaşan bunlardır. Sonuncu kategorideki ünlemeler daha ayrışıktır: Bu kategoride buyruklar (özellikle "gelmek fiiliyle ilgili"), yer zarfları ve ilgeç sentagmaları yer alır.

İlkel bir iletişim dizgesinin unsuru olarak ünleme (örneğin "genel bir gayrete getirme ünlemesi" olan *ay*) şu şekillere girebilir:

– *iki* (ya da üç) *kez tekrarlanma* : ay ay (ay)
– *devrikleşme* : ya
– *genişleme* : hay
– *bileşme* : ayda

Ünlemenin anlamı iki sem halinde ayrışır. Ana sem (S1) yapılması istenen hareketin niteliğiyle ilgilidir. İkinci sem (S2) ünlenen hayvanın türüyle ilgilidir: at, eşek, vb. Özel bir hayvana ya da herhangi bir türün geneline hitap edebilir. Her *supra-segmental* (Segment üstü) değişiklik ünlemenin anlamının sapmasına yol açabilir.[40]

---

39 Yüzyılın başında Schwentner (EF) bu görüşteydi.

40 Bir uç noktada anlamsal bir devrikleşme gerçekleşebilir: Bu durumda aynı ünleme bir hareketi ve onun tersini işaret edebilir. Bu zaten hayvanlar arası ileti-

Kaşgarî'de bile rastlandığına göre bu, varlığına en eskiden beri tanık olunan bir ünlemedir (BE, BF): *kurï x 2, kurïh x 2, kurrïh x 2, karï kurï*. Yazar, bu ünlemenin kısrağın gerisinde kalmış tayı çağırmaya yaradığını belirtiyor: Buna göre olasılıkla emzirme işleminden hemen önce kullanılıyordu. Kaşgarî her zamanki titizliğiyle *kurrïh*'ın sonundaki /ha/'nın gündelik dilde yer almadığını ifade ediyor.

Şimdi, batıdan doğuya, Türkiye'den Yakutistan'a uzanarak bu ünlemenin Türk dillerinde aldığı şekilleri inceleyeceğiz; sonra Moğol dillerine ve diğer dillere kısaca değineceğiz.

Türk Dillerinde /Kuruy/

Türkçede temel şekli şudur: /kırı kırı/ C_1 V_1 C_2 V_1 x 2 (AC)

A. Morfonolojik değişimler

a. Önceleme

tam: *kiri* x 2 (AC)

kısmi: *kıri* (AC)

b. İndirgeme

kır x 2, *kırr* x 2 (AC)

kir x 2, *kri* x 2 (AC)

c. Genişleme

kırrık x 2, *kirik* x 2, *kuruk* x 2 (AC).

d. Bileşim (H1+H2)

kuroh x 2, *kuro* x 2 (AC); *kurriş* (AC); *kır-çüh, kırç, kırıç* (AC)

B. Semantik değişimler

S2 uzama

kırıç (AC) "koyunları çağırma"

şim özelliklerinden biridir: "Zebra dostça ya da tehdit edici eğilimlerinin yoğunluk derecelerini belirtmek için ağzının aynı açıklıklarını kullanır" (J. Corraze, *a.g.e.*, s. 82).

kurra (AC) "keçileri ve koyunları su noktasına çağırma"
kurrç (AC) "deveyi su noktasına çağırma"
hor (AC) "sığırları çağırma"

Ünleme kişnemenin bir şeklinden kaynaklanmıştır, karş. *kir kir kişniyor.*[41] Bu durumda anlatımsal bir ünlemeyle karşı karşıyayız.

Türkiye Türkçesinde bundan birçok kelime türetilmiştir. *Kırı*, küçük toynaklı hayvanların tay, sıpa gibi yavruları için kullanılacaktır,[42] *kırıcı* ise "at satıcısı"nı ifade eder (AC); semantik bir kayma ile "kişneme"den "rivayet, dedikodu" anlamına geçilir: *eve kırkır girdi mi o evden hayır gelmez* ve *kırlamak*: gevezelik etmek; *sesini kes, çok kırlayıp durma* (AC).

Türkmencede semantik değişim söz konusudur: *gurrık gurrıt* sulamaya götürülecek koyunları çağırma ünlemesidir (AJ). Bu durum aynı zamanda standart Özbekçede *qur* (AL) için de geçerlidir. Buna karşılık Badahşi Özbekçede *kuri* x 3, *kri* x 3 atları çağırmak için kullanılır (AM).[43] Tenişev yeni Uygurca'da *kur-kur*'un atları çağırmak için kullanıldığını belirtir,[44] bu da E. Maillard'ın Şinciang [Doğu Türkistan] Uygurları konusunda yaptığı gözlemi doğrular: "Yanında, damızlık eşekleri gütmek için yüksek perdeden krrr! kırrr! sesleri çıkarmaktan ağzı kırışıklar içinde kalmış bir adamcağız vardı".[45] Jarring (AN), *qu* x 2'den bahsetmektedir; ancak bu, kısaltılmış bir şekil olamaz, çünkü akıcı ünsüzün düşmesi düşünülemez. Bence burada, avcı kuşları geri çağırmak için kullanılan ünlemenin semantik değişime uğraması söz konusudur (A1, 389).

Standart Kırgızca ve Pamir Kırgızcasında *kuru* x 2 (AK; AS) şeklinde dolu dudaksıl biçimdedir, atların çağrılmasında *kuruy*

41 P. N. Boratav, *Az gittik uz gittik*, Ankara, 1969, s. 82.

42 Bu evrensel bir yöntemdir, Gilyakça için karş.: ("Ren geyiklerini çağırmak için kullanılan *hav hav* sesi kreşte de bu hayvanı tanımlamakta kullanılır."), R. Austerlitz, "Gilyak nursery words", *Word*, 12, 1956, s. 276.

43 Eşek çağırmak için yapılan ünleme *xut X 2'dir: tayxari xutxutladi* "xut xut diye ünleyerek eşeğini çağırdı".

44 E. R. Tensşev, *Ujgurskij dialektnyj slovar'*, Moskova, 1990, s. 142.

45 E. Maillart, *Oasis interdites*, s. 173.

x 2 kullanılır, ancak kısrakların ve tayların çağrılmasında *kır* x 2, *kırr* x 2, *kruu* x 2 (AP) gibi kısaltılmış biçimlere yer verilir. Ünleme *kırla-* (AP) "bir atı seslenerek çağırmak" biçiminde sözcük halini almıştır. Ünlemenin kısmen düzleştirilmiş biçiminin standart Kırgızcada *kıruu* x 2 (AT) "kısrakları sağmak üzere çağırma" anlamında kullanıldığına tanık olunmuştur.

S1 Kazakçada atları durdurmaya yarayan *kur* (AU, AV) biçiminde ve S2 *kuray* (koyunları çağırmak) biçimindeki semantik kaymaya uğramıştır.

Son olarak, Türk dünyasının ucunda Yakutçada ünleme, atları çağırmak için dudaksıllaşmış *xoruo* ya da genişlemiş *xruğ* (BD) biçiminde yer almaktadır.

Moğol Dillerinde /Kuruy/

Attan çok geyik yetiştiriciliğine yönelik bir toplum olan Yakutlarda ünlemenin varlığı Moğol bir aracının bulunduğunu varsaymamıza yol açar. Gerçekten de klasik Moğolcadan itibaren bir çağırma ünlemesi olarak *kuruy* (telaffuzu [*kuri:*]) (CF) bulunmaktadır; bununla birlikte Hakas dilinde birçok biçimlere yer verilir: *kurri* x 2, *kuruy* x 2, *xuray* x 2 [telaffuzu *xure:*] (CD, CH). C. Sodnom (CB) ayrıca ünlemenin Şaman yakarılarının sonunda genel bir çağrı niteliğinde yer aldığını belirtir; gerçekten de -Hamayon'un ve Even'in yukarıdaki referanslarına bkz. *–xuraylax–* "gelmesini işaret etmek, çağırmak" anlamına gelmektedir. Son olarak Chagdarsurung'un işaret ettiği *ğuri* biçimi (CC) atı durdurmaya yaradığına göre semantik değişimin varlığına tanıklık eder.

Diğer Dillerde /Kuruy/

Farsçada varlığına doğrudan tanık olduğumuz, ancak *gur-gur* "daha hızlı!" ünlemi ve Afganistan Moğolcasında[46] bulunan onun fiil türevi *gur-gur kardan* "çabuklaştırmak, acele ettirmek", bana ünlemeden kaynaklanır gibi görünmektedir. Dari-

46 Bkz. M. Weiers, *Schriftliche Quellen in Mongoli*, s. 134.

ce'de tayları çağırmak için *korru* x 2 (DC) ünlemesinin bulunması bu düşüncemizi güçlendirir. Özellikle Wakhicede kullanılan *kurr* x 2 (EC, atı kendine doğru çağırmak), İran dillerinde ünlemenin varlığının eskiliğine tanıklık eder.

Arapçada dudaksıllaşmamış bir biçimde karşılaşılır, *kirri* (DA) atları durdurmaya yarayan bir ünlemedir (S1'de değişme), ayrıca, kısaltılmış bir biçimi olan *krr* (Thesiger)[47] develeri diz üstü çöktürmek için kullanılır (değişim S1+S2).

Roman dillerinde, Fransızca, İtalyanca ve İspanyolcada ünlemenin varlığına büyük ölçüde tanık olunur (EK gorr-): *guri* x 2, *gurri* x 2, *curri* x 2, *curu* x 2, *grr,* burada özellikle, homurtularını taklit ettiği domuzları çağırmak için kullanılır.[48]

Sonuç ve Ölülere Geri Dönüş...

Sonunda Avrupa'ya geldiğimize göre sözü, hayatını atla iletişim kurmaya adamış ve bunda başarılı olmuş bir İngilize bırakmak istiyorum, kitabının başlığı da bu uğraşından kaynaklanıyor: H. Blake, *Je parle aux chevaux, Ils me répondent* [Atlarla konuşuyorum, Bana cevap veriyorlar] (Paris, 1976, s. 65):

> "Aygır, kısrak ve iğdiş at, tay ve bir yaşını geçmiş atların hepsi, on bir farklı şekilde çıkardıkları ton ve nota dizgesine sahiptir. Bu farklı on bir ses tonunun dokuzu soluğun verilmesinden kaynaklanır [...] Önce, yalnızca burun deliklerinin ses yükseltici olarak kullanılmasından kaynaklanan bir horultu duyulur/..."

Kısrağı çağırmak için bir horultu, bir türdeşini selamlamak için burundan gelen bir çıtırtı sesi, kuvvetli bir heyecanı ifade etmek için kişneme, yazarımıza göre at 47 temel mesaj gönderebiliyor (bu sayı bize biraz abartılı görünüyor); insanla ses

47 W. Thesiger, *Le désert des déserts*, Paris, 1978, s. 66.

48 Bütün bu dillerde domuzu belirtmek için kullanılan ve ünlemeden kaynaklanan "goret" türünden türevler bulunmaktadır: İsp. *gorrin*, İtal. *kirella;* ama aynı zamanda S2 *xurro*'nun genişlemesine rastlanır: Fransa'nın bazı bölgelerinde erkek keçiyi çağırmak için kullanılan sesin yanı sıra doğrudan "erkek keçi" anlamına da gelir. (Ek 67).

yoluyla etkileşimde bulunduğunda,[49] atın algılama duyarlığı artıyor (*a.g.e.*, s. 67, 80, 83), ancak her koşulda "hiç eğitilmemiş atların yaklaşık yüzde 70'i doğal bir şekilde *ho!* sözcüğüne tepki veriyor". Aynı şekilde, "dilinizi şaklatırsanız at ilerleyecek ve gayrete gelecektir [...]" (*a.g.e.*, s. 86).[50]

Doğanın titiz gözlemcileri olan Türk halkları ve özellikle Kırgızlar, atların ünlemelerinin zenginliğini saptamışlardır, bu nedenle at çağırmada kullanılan temel ünleme, hayvanın ünlemelerinden birinin taklididir. Ünlemenin sonradan cenaze ritüeline girmiş olması kırsal Kırgız toplumunda atın üstün tutulması ve eski bir şaman uygulamasının devamıyla açıklanır.

İnsan ruhu, bireysel varoluştan çıktığında, yeniden hayvan biçimli bir görünüm kazanır, ruh –R. Hamayon'un[51] işaret ettiği gibi– klana özgü yaşam birimleri yığınına yeniden katılır. Ancak gerçek bir şamanist toplulukta, ölünün ruhuna, son istirahatgâhına kadar refakat eden kişi bir uzman, bir şaman iken, Kırgızlarda, dinle ilgisi olmayan bir kişi –"oradaki kadınlardan biri"[52] olarak nitelenen bir kadın– ruhu besinle yemleyerek asıl ortamına geri çağırır. Ünlemenin sıradan işlevi, göz eriminde olmasa bile ses erimindeki bir atı yakına çağırmaktır, bu da genellikle kısa süre içinde yer değiştirileceği için hayvana eyer vurmak amacıyla yapılır. Göklerdeki at sürüsüne aygır olarak katılan ölünün ruhunun doğaüstünden sıyrılıp, insanlığa yeniden hizmet vermeye mi davet edildiği sorusu sorulabilir. Durum böyleyse, soy zincirinin yeniden oluşturulması için bir davet söz konusudur ve bu bakımdan yerli Kırgız kadınların açıklaması doğrulanmış ve belirginlik kazanmış olur.

---

49 "At yetiştiriciliğinde ve yollarda iyi arabacıların özelliği neredeyse yalnız sesleriyle etkin olmalarıdır, bu nedenle tayların terbiyesi sesi iyi olmayan kimselere emanet edilmezdi" (B. Lizet, *Le cheval dans la vie quotidienne*, Paris, 1982, s. 93).

50 Kont de Montigny, *Nouveau manuel complet... du dressage... du cheval* (Paris, 1978, özg. bas. 1882) aynı gözlemde bulunuyor. Yapıtının IX. bölümü, "Du fouet, de l'appel et de la langue et de l'influence de la voix" da, zora başvurmaya belirli bir eğilim gösterdiği anlaşılıyor: "Kamçı atı uyumlu kılar ve dengeler" (s. 134).

51 *La chasse à l'âme*, *a.g.e.*, s. 123, 400.

52 T. Bajalieva, *a.g.e.*, s. 80.

KAYNAKÇA

Malzemenin dağınıklığı kaynakların ayrışık olduğunu gösterir: sözlükler, dilbilgisi kitapları, uzmanların çalışmaları ve canlı kayıtlar. Bununla birlikte bu bibliyografya az incelenmiş bir alanda durum saptaması yapan nadir örneklerden biridir.

I. *Türk Dilleri (A, B)*

1.1 *Güney Batı Grubu:* standart Türkçe (s.t.), Türk lehçeleri (t.l), Azerice (z.), türmence (tkn.)

Al- R. Dor, "Les huchements du berger turc: I. Interpellatifs adressés aux animaux de la cour et de la demeure", *Journal Asiatique*, CCLXXIII (3-4), 1985, s. 371-424.

A2. Arabacı Metin Döner'in ses kaydı (Büyükada 1/10/1987).

AA- *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1974.

BB - *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, İstanbul, 1974.

AC- *Söz Derleme Dergisi*, İstanbul, 1963-1979.

AD - P. N. Boratav, 21/3/1983 tarihli görüşme, Mudurnu ağzı.

AE - M. Bozdemir 24/5/1983 tarihli görüşme, Hasanşeyh (Konya ağzı).

AF - "Çocukluk ve hayvan üzerine bir anket", *Türk Folklor Araştırmaları*, no. 230,1968; no. 235, 239, 241, 1969.

AG - H. Dallı, *Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağızları Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, tarihsiz (s. 142, *evcil hayvanları çağırmaya ünlem).*

AH - H. Eren, "Zurufe an Tiere bei den Türken", *Ural-Altaische Jahrbücher*, XXIV (34), 1952, s. 134-137.

AI - E. Ahundov, *Azerbayjan Halk Yazını Örnekleri*, Ankara, 1978 (başvurulan sözlüklerden daha zengin olan: A. Örüzov, *Azerbayjanjanskij-russkij slovar'*, Bakü, 1962, ve R. A. Rustamov, *Azerbayjan dilinin dialektoloji lügati*, Bakü, 1964).

AJ - N. A. Baskakov, B. A. Karriev, M. Ja. Xamzaev, *Turkmensko-Russkij slovar'*, Moskova, 1968.

1.2. *Güney Doğu Grubu:* Çağatayca (Çağ), Standart Özbekçe (s.ö.), Bedahşî Özbekçe (b.ö.), Uygurca (y.u)

AK - A. Vambéry, *Čagataische Sprachstudien*, Lepzig, 1987.

AL - A. K. Borokov, *Uzbeksko-russkij slovar'*, Moskova, 1959.

AM - Afgan Bedahşan'ında kişisel anketler (1975 ve 1977).

AN- G. Jarring, "'Zurufe an Tiere bei oden Osttürken" s. 42-52: G. Jaeschke (ed.), *Festchrift F. Giese*, Berlin, 1941.

AO - A. von Le Coq, "Osttürkische Lock-und Scheuchrufe für Tiere", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache*, 1919, Berlin, s. 110-111.

1.3 Merkez Grubu: standart Kırgızca (s.k.), Kırgızca lehçeler (k.l.), Pamir Kırgızcası (p.k.), Şinciang Kırgızca'sı (x.k.), Kazakça (kaz.), Altayca (alt.), Hakas dili (xak.), tıva.

AP - K. K. Judaxin, *Kirgizsko-russkij slovar'*, Moskova, 1965.

AQ - K. Dyjkanov, *Kirgiz tilinin tablicaları*, Frunze, 1971.

AR - Z. Mukambaev, *Dialektologic.eskij slovar' kirgizkogo jazyha*, Frunze, 1976.

AS - Afgan Pamiri'nde kişisel anketler (1972, 1973).

AT - Prof. Hu Djen-hua'nın tebliği, 11/7/19, La Haye, 1966.

AV - D. Indjoudjian, *Dictionnaire kazak-français*, Paris, 1983.

AW - N. Baskokov, *Russtij-altajskij slovar'*, Moskova, 1964.

AX - N. Baskakov, *Xakassho-russkij slovar'*, Moskova, 1953.

AZ - E. R. Tenişev, *Tuvinsko-russkij slovar'*, Moskova, 1953.

1.4 *Kuzey Batı Grubu: Kazan Tatarcası (tat.), Başkırtça (bas.), Çuvaş dili* (çuv.)

BA - O. V. Golovin, *Tatarsko-ruskijj slovar'*, Moskova, 1966.

BB - K. Z. Akmerov, *Baskirsko-russki slovar'*, Moskova, 1958.

BC - M. Ja. Sirotkin, *Çuvaşko-russkij slovar'*, Moskova, 1961.

1.5. *Kuzey Doğu Grubu: Yakutça (yak.)*

BD - E. K. Pekarskij, *Slovar' jakutskogo jazyka*, Leningrad, 1917-1930.

1.6 *Eski Türkçe (e.t.) ve genel yapıtlar*

BE - Mahmud el-Kaşgârî , *Divanü lügat it-Türk*, B. Atalay (ed.), Ankara, 1939-1941; ayr. bkz. Amerikan baskısı: *Compendium of the Turkic dialects*, R. Dankoff, J. Kelly (ed.), Harvard, 1982.

BF - C. Brockelmann, "Naturlaute im Mitteltürkischen", *Ungarische Jahrbücher*, VIII, s. 257-265.

BG - G. Clauson, *An etymological dictionnary of pre-thirteenth century Turkish*, Oxford, 1972.

BH - W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte*, Petersburg, 1893-1911, 4 c.

BI - Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963-1975, 4 c.

2. *Moğol ve Tunguz Dilleri* (C)

CA - A. Luvsandendev, *Mongol-oros tol*, Moskova, 1957.

CB - N. Bassanoff, "Adjurations, conjurations: un des aspects du pouvoir magique de la parole", *Études mongoles*, 6, 1975, s. 123-146 (C. Sodnom'u zikreder, "Malyn tuxajt ug" (sığırlara ilişkin sözler), *Studia Mongolica*, IV, Ulan Batur 1964, s. 15-31).

CC - Ts. Chagdarsurung, "Yeni doğan yavrusunu reddeden dişileri yatıştıran şarkılar", *Rocznik Orientalistyczny*, XXXIII (I), 1970, s. 97-102.

CD - Ts. Chagdarsurung, 6/3/1983 tarihli görüşme (bu olanağı sağlayan R. Hamayon'a teşekkür ederim).

CE - F. Aubin, Ulan Batur'da 1967'de derlenen belgeler.

CF - A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, Pekin, 1941-1944.

CG - V. I. Cincius, *Slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov*, Moskova, 1975.

CH - A. Desjacques tarafından çeşitli Moğol kolhozlarında gerçekleştirilen kayıt (1986).

3. *Diğer diller (Sami, İran, Slav, Germen, Roman) (D, E)*

DA - F. Schulthess, "Zurufe an Tiere im Arabischen", *Abhandlungen der Königlich Prüssischen Akad. Der Wissenschaften*, III, 1912, s. 1-92.

DB - F. Nassiriya, 26/1/1983 tarihli görüşme, Arap Irak lehçesi (Bağdat).

DC - W. McCormack, S. Wurm (ed), *Language and man*, La Haye, 1976, içinde: J. Bynon, "Domestic animal calling in a Berber tribe", s. 39-61.

DD - J. J. P. Desmaisons, *Dictionnaire persan-français*, Roma, 1908-1911.

DE - N. Asgari, 17/11/81 tarihli görüşme. (F. Kotobi tarafından gerçekleştirilmiştir, kendisine teşekkür ederim).

DF. - J. P. Digard, *Iran. Baxtiyâri, nomades de la montagne*, CETO, 71, Orstom, 1974.

DG - R. Farhadi, *The spoken dari of Afghanistan*, Kabil, 1975, (evcil hayvanları çağırma, s. 157-158; Farhadi şu gözlemde bulunuyor: "Bu seslenişler Peştu lehçelerinde kullanılanlara çok yakındır").

DH - M. V. Raximi, L. V. Uspenskaja, *Tadžiksko-ruskijj slovar'*, Moskova, 1951.

DI - I. G. Imart, 20/5/1981 tarihli tebliğ (Rusça, Smolensk bölgesi).

DJ - E. Siatkowska, *Zachodnioslowanskie zawolania na zwierzęta*, Varşova, 1976.

DK - Ja. Samic, 8/2/1982 tarihli görüşme (görüştüğümüz bayan Boşnaktı ancak bizi Sırpça konusunda bilgilendirmiştir).

DL - F. de Sivers, "Lockrufe für Tiere in den ostschwedischen Mundarten und in etnischen", *Actes du 2è Congrès des Études Baltes*, c. II, Stokholm, 1973, s.145-148.

DM - A. Benoît, 29/2/1982 tarihli görüşme, Bourbonnais ağzı.

DN - W. Bournier, 11/5/1981 tanihli görüşme; P. Charobert, 20/7/1981 tarihli görüşme, doğu Auvergnat ağzı.

DO - R. de la Colombière, *Les cris populaires de Marseille*, Marsilya, 1868.

DP - E. Decroix, *Projet de langage phonétique universel pour la conduite des animaux*, Paris: Société Nationale d'Acclimation de France, 1898.

DQ - A. Demont, "Comment on parle aux animaux domestiques dans le Ternois", *Revue de Folklore français*, V (6), 1934, s. 377.

DR - P. Dubuisson, *Atlas linguistique et ethnographique du Centre*, c. I: La Nature, Paris, 1971.

DS - F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris 1937.

DT - G. de Lépinay, "Les cris populaires envers les animaux", *Bulletin de la Soc. Scientifique, archéologique et historique de la Corrèze*, 1895, s. 487-488.

DU - G. Massignon, *Atlas linguistique de l'Ouest,* c. II: La Nature, Paris, 1957.

DV - P. Nauton, *Atlas linguistique et ethnographique du Centre,* c. I: La Nature, Paris 1957.

DW - Musée des Arts et Traditions Populaires'in fonotek'i, 55.1.8 ile 65.69.123 arasındaki fonoprogramlar (M. Andral tarafından benim için derlenmiştir, kendisine teşekkür ederim).

DX - E. Rolland, *Faune populaire de la France,* Paris, 1877-1911.

DY - L. Schély, "Comment on parle aux animaux domestiques en Moselle", *Revue de Folklore français,* IV (1), 1933, s. 16-33.

DZ - W. von Wartburg, *Franzözisches etymologisches Wörterbuch,* Basel, 1948-1951.

EA - K. Jaberg, J. Jud, *Sprach-und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz,* VI, Zürih, 1935.

EB - T. Teaha, I. Ionica, V. Ruso, *Noul Atlas Roman pe Regiuni Oltenia,* Bükreş, 1980.

EC - A. L. Grünberg, I. M. Steblin- Kemensky, *La langue wakhi,* Paris, 1988 (c. 2, s. 98: tablo 30: sığırlara ünlemeler).

ED - A. C. Chandola, "Animal command of Garwali and their linguistic implications", *Word,* 19(2), 1963, s. 203-207.

EF - E. Schwentner, *Die primaren Interjektionen in den indogermanischen Sprachen,* Heidelberg, 1924.

EG - H. Bolton, "The language used in talking to domestic animals", *American Anthropologist,* 1897 (10.3: s. 65-90; 10.4: s. 97-113).

EH - W. H. Carruth, "The language used in talking to domestic animals", *Dialect Notes,* I(6), 1892, s. 263-268.

EI - E. Seytter, "Barnyard voices", *Our animal friends,* Ocak 1894.

EJ - H. Blake, *Je parle aux chevaux... Ils me répondent,* Paris, 1976.

EK - V. Garcia de Diego, *Diccionario de voces naturales,* Madrid, 1968.

EL - J. Coget, "Parler à l'animal", *Revue du Rouergue.*

EM - Aynı yazar, *Sons et musiques autour de l'animal,* Musée du Rouergue, Rodez, 1990.

Kazaklarda ve Kırgızlarda *Kara Üi* Yurdu ve Yas Tutma (Çağdaş Etnografya Verilerine Göre)[1]

Hélène Perrin

Kazaklarda ve Kırgızlarda cenaze çadırı, *kara üi*[2] yurdu çağdaş dönemde ölümle kurduğu bağ açısından artık simgesel anlam taşıyan bir konut durumunda görünmektedir. Çünkü Kazakların ve Kırgızların günlük hayatı, yarı göçebelik sayılmayan mevsimlik göç sistemi çerçevesinde ancak kısmen orada geçmektedir.[3] Cenaze yurdu sağlam malzemeyle mezarın üzerine kurulduğunda, mimari bir form olarak görünür, ancak daha geleneksel bağlamda yurt, definden önceki sürede ölü için bir barınak olarak kullanılır. Yurt Kazakistan'da ve Kırgızistan'da, yerleşik bir konut sisteminin içinde yer alan ek bir kullanım mekânı durumuna indirgenmiştir: Yazın en sıcak günlerinde serin bir barınak olarak kullanılır.[4] Eski Kazak ve Kırgız göçe-

1 Kazakistan'ın güney ve Kırgızistan'ın kuzey bölgelerinde 1991, 1992 ve 1993'te art arda yapılan üç araştırma gezisi sırasında saptanan veriler söz konusudur.

2 Yası belirtmek için birbiriyle yarışan *aza* ve *kara* terimleriyle karşılaşıyoruz; bunlardan birincisi Arap, ikincisi Türk kökenlidir. Yas ifadesi olan başka renkler de bulunduğundan bu ikinci terim özellikle siyah renge gönderme yapmamaktadır.

3 Bu durum hâlâ yarı göçebe bir yaşam tarzı süren Moğolistan Kazakları için değil, yalnızca Kazakistan'daki Kazaklar için söz konusudur.

4 Bu işleve Moğolistan Kazakları arasında, Bayan-Ülge bölgesinde de sahiptir, ancak şu farkla ki evin avlusunda yer alan yurt zengin bir biçimde bezenmişken evin kendisi çıplaktır, Kazakistan'da ise aksine yurt çıplak, ev bezelidir.

belerinin geleneksel konutu bundan böyle sosyoekonomik önemini yitirmiştir: Bir konut birimi olmaktan çıkmış, kolhoz evinin yalnızca bir uzantısı durumuna gelmiştir; genellikle evin avlusunda yer alan bir yazlık ev konumundadır.[5] Yurt, şenlikler vesilesiyle özellikle de anma günlerinde, *toy* ya da *as bjeru*'larda[6] yeniden ortaya çıkar. Bu bağlamda folkloru yücelten resmî politika, simgesel tarihî aksesuarların sergilenmesini destekleyerek şölene katılanların göçebelik geçmişlerinin anısını canlı tutmalarını amaçlar.

Buna karşılık, cenaze töreleri söz konusu olduğunda yurt, Kazakların tarihsel bilincinde yalnızca tiyatrovari bir unsur olarak görünmez, ölüm gerçekleştiğinde yapılması gerekenleri öznel olarak temsil eder. T. D. Bajalieva'nın[7] derlediği verilere göre bir cenaze yurdunun kurulması âdeti Kırgızlarda daha çok korunmuştur. Yazar, her Kırgızın bu geleneksel davranışa saygı göstermeyi içsel bir gereklilik olarak hissettiğini vurgular. Genelde Kırgızistan'da İslâmiyet öncesinin eski Türk alt katmanlarından kalma arkaik halk geleneklerinin, Kazakistan'da olduğundan daha iyi korunduğu saptanabilir,[8] bunun nedeni bu dağlı toplumun geleneksel olarak daha tutucu olmasının yanı sıra, V. V. Bartol'd'un[9] araştırdığı tarihsel dönemde, Türkçe konuşan diğer halklara göre Kırgız halkının daha eski olmasıdır. Bununla birlikte bu eski Türk cenaze töresinin Kazakistan'da da sürdüğüne tanık olduk, ancak zannımızca bu töre her yerde canlı değildi, bazı yerleşim birimlerinde anısı bile yok olmuştu. Bunun doğal sonucu olarak, göçebe geleneklerinin genelde ortadan kalkma eğiliminde olduğunu saptadık, bir ritüel olan *kökpar*'ın bir at oyununa dönüşmesini ya da *kurultay*'ı (göçebe-

---

5 Bugün Kazakistan'da kırsal ortamda *bestek* adı verilen ve yaz mevsimi boyunca geçici olarak kullanılan bir yazlık ev türü bulunmaktadır.

6 *As bjeru* daha çok, ölmüş bir kahramanı anma törenidir.

7 Karş. T. D. Bajalieva, *Doislamskie verovanija i ix perežitki u Kırgizov* (Kırgızlarda İslâmiyet öncesi inançlar ve kalıntıları), Frunze, 1972, 168 s.

8 Karş. S. A. Tokanev, *Etnografija narodov* SSSR (SSCB Halkları Etnografyası), Moskova, 1958, s. 389.

9 Karş. V. V. Bartol'd, *Istorija Kirgizov s drenevjšikx vremen do XIX-og veka* (Antikçağdan 19. yüzyıla Kırgızların tarihi), *Oeuvres Complètes.*

lerin yıllık geleneksel toplantısı) örnek gösterebiliriz. Böylece, Özbekistan'a coğrafya ve kültür açısından en yakın olan Çimkent (Kazakistan) bölgesinin bir bölümünde göçebe geleneğinden kopuş, at eti tüketme alışkanlığının kaybolmasına kadar varmaktadır. Diğer yandan, cenaze yurdu şeklindeki mezarların varlığına karşılık, Kazakistan'da da daha az rastlanan ve açıkça daha arkaik bir nitelik taşıyan cenaze yurtlarının kurulması bir ara durum oluşturmaktadır. Cambul bölgesinde bize bu gelenek hakkında bilgi veren bir Kazak bunu "Kırgız geleneği" diye niteleyerek, başlangıçta Türkçe konuşulan dünyada çok daha genel bir kapsamı olan bir olguyu milli bir özelliğe dönüştürmüştür. Bununla birlikte, yurdun çevresine eklemlenen cenazeye ilişkin ritüel tavırların toplamının yansıttığı dünya görüşü, daha genel bir anlayış içinde yer almaktadır. Yurt, dilleri Türkçe olan Kazakların ve Kırgızların efsanevi düşünce dünyasında bir mikrokozmos görünümündedir.

Kazaklarda ve Kırgızlarda ölümü, bize yapılan anlatıdaki sıralamayı izleyerek inceleyeceğiz. Bu kronolojik bir sıralamadır, başta kökenlerin zaman ötesine dayanan bir anlatısı yer alır.[10] Anlatı sıklıkla bilgiyi veren kişinin ait olduğu klanın ya da alt-klanın soyağacı efsanesiyle başlar. Geleneğin, ölüm bağlamında saptadığı kurallara topluca bakıldığında, bu kurallar bütününün beyanı içine belirli bir olaya anlatısal boyutun ve belirli bir dramatik boyutun katıldığı görülür. Diğer yandan konformist tavırlar, her seferinde ölümü ehlileştirme, hafifletme, hayatı vurgulayarak ölümün üstesinden gelme iradesinin bulunduğu duygusunu uyandırır. Bu tavırlar ölümün reddedilmesi anlamına gelmez: Aksine, geleneksel toplumların belirleyici bir özelliği olarak, ölüm önceden bilinir, hazırlanır, herkese bildirilir, törensel ifadesine uygun bir katılım olur; kısacası, ölümün alanını daha iyi sınırlamak için ona yakın olunur. Yurt, ölüm olayına simgesel olarak hâkim bir mekân görünümündedir. Belirli simgesel yönler ve yerleştirmelerle donatılan ölüm kaygı verici niteliğini kaybeder, bir süre için ehli-

---

10 Bu bildiri çerçevesinde bu mitolojik yöne değinmeyeceğiz.

leşmiş görünür. Burada, ölümün geleneksel mekân kategorileri aracılığıyla algılanmasının önemini vurgulayacağız. Göçebe geleneğinin oluşturduğu bu kültürde, fiziki çevre her zaman göreceli olarak değişik olduğu için, mekânın simgesel bir koda bağlanmasının önemi iki kat artar.

Hastalıktan Ölüme: Yurt, Tecrit Mekânı

Bilgi kaynaklarının sağladıkları veriler, belirli bir olay sırasını takip etmektedirler. Bu sıraya göre hastalık, ölüm habercisi bir figür olarak görünür. Hastalık, klanın (*ru*) ya da alt klanın (*taipa*) dar ve dayanışma temeline oturan ortamında, toplumsal bir bozulmanın ön işareti sayılır; durum kötüleşebilir ve topluluğun bir üyesinin kaybıyla sonuçlanabilir. Bu bakımdan, hastalık taşıyıcısı olan birey, kaderiyle tek başına yüzleşmek zorunda bırakılır.

Cenaze yurdu kurma geleneği başlangıçta hasta bir kimseyi grubun diğer üyelerinden ayrı tutma kaygısıyla açıklanabilir. Günümüzde bu tür bir karantina olgusu ortadan kalkmıştır, ancak İbn Fadlan (10. yüzyıl) Türklerde ve Hazarlarda böyle bir âdete uyulduğunu belirtir. Hasta, diğer konutlara belirli bir uzaklıkta kurulan bir yurtta tecrit edilir, yurdun içinde iki çözümden birini, ölümü ya da iyileşmeyi beklermiş. İbn Fadlan şöyle yazıyor:

> "Onlarda biri hastalandı mı, erkekli kadınlı köleleri varsa ona hizmet ederler ve ailesinin hiçbir üyesi yanına yaklaşmaz. Konutlara belirli bir uzaklıkta ona bir çadır kurarlar..."[11]
> "Aralarından biri hastaysa diğerleri kendilerine yakın bir yerde ona bir çadır kurarlar; onu oraya yerleştirirler ve yanına biraz ekmek ve su bırakırlar, ve ne yanına uğrarlar, ne de onunla konuşurlar; onu her gün görmeye bile gelmezler (Varyant: onu üç günde bir yoklarlar)."[12]

---

11 Karş. İbn Fadlan, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, çev. Marius Canard, Paris, s. 43.

12 *A.g.e.*, s. 75.

Başlangıçta hastanın ya da can çekişenin yurdu, hastalıktan koruyucu bir barınak görünümündedir. Hastalığın toplumsal gruba bulaşmasını önlemek için bir tecrit muamelesi söz konusudur. "(Hasta) iyileşir ve sağlığına kavuşursa onların yanına döner, ölecek olursa da onu yakarlar."[13]

Toplayabildiğimiz bilgilere göre günümüzde yurt, ancak ölüm gerçekleştikten sonra kurulur. Cenaze yurdunun zaman içindeki sırası, hastanın tutulduğu odadan sonra gelir. Bu durumda, cesedin bulunduğu [hastanın öldüğü] oda sınırlı bir süre için ölü odası yerini tutar. Günümüzde, göçebelik geleneğinin kaybolmaya yüz tuttuğu bölgelerde ya ölü odası ve cenaze yurdu birlikte kullanılır, ya da yurt kurulmaz ve ev bu işlevi görür. Bu durumda hasta, sonradan da ceset yine de ev halkından uzakta ayrı bir odaya yerleştirilir. Bajalieva, ölenin erkek ya da kadın olmasına göre odanın içinde farklı mekânlara yerleştirildiğine işaret eder. Bu yer hayatta olanların yurt alanının içindeki konumlarını belirleyen kurallara uygun olmalıdır. (Aslında, ölüm anım izleyen dakikalarda cesedin yerinin değiştirilmesi söz konusudur.) Elimizdeki verilere göre hasta can verir vermez, ölen erkek de olsa, kadın da olsa, kapının karşısındaki duvara göre odanın sağ tarafına, *on cak*'a yerleştirilir; burası yurdun baş köşesi olan *tör*'dür. Konut olarak kullanılan geleneksel yurtta geçerli olan, sağ/erkek, sol/kadın gibi simgesel bölümlerin karşıtlığı kuralına burada uyulmaz ve cinsiyet ayrımı yapılmaz. Bununla birlikte bu veriler kesişerek yurt alanının simgeler dizgesinin, Kırgızların ya da Kazakların kolhoz evlerinin (Çimkent bölgesi) içine de yansıdığını gösteriyor. Odanın sağ bölümü Kazaklarda yurdun sağ bölümünün karşılığı sayılıyor, bu bölüm odanın "güneş görmeyen" tarafıdır. Bu ifadenin gerisinde, eski Türklerin belirleyici özelliği olan doğuya yönlenme sisteminin, "yüzünü doğan güneşe dönme"nin bir kalıntısına rastlıyoruz. "Kuzey"i belirten *solüstik* sözcüğü *sol*'dan: "sol taraf" (eskiden bu yön kuzeydi, yurda doğudan girilirdi) ve *tüstik*'ten "öğlen", "ışıklı

13 *A.g.e.*, s. 76.

bölüm"[14] oluştuğuna göre, Kazakların modern dillerinde bu arkaik yönelişin anısını korudukları anlaşılıyor. Bu durumda sağ bölüm, solda bulunan ışığın karşısında yer almaktadır. Karşılaştığımız başka bir zorunluluk, uğursuz sayılan ışığın parıltısından kaçma kaygısına tanıklık eder: sosyal-mekânsal bir anlam taşıyan sağ/sol, *on çak/sol çak* kelime anlamıyla "sağ bölüm/sol bölüm" ayrımına bakmadan, ölü "ışık almayan yer" neresiyse oraya yerleştirilmelidir. Böylece, mezara girene kadar bu konumda tutulan ve son dakikada açılan ölünün yüzüne ışığın değmesi engellenmiş olur. Simgesel bir zıtlık sistemi karşısında olduğumuz kanısındayız.

Yurdun kullanıldığı cenaze sürecinde, ölen kişi kısa süre sonra yurda yerleştirilir ve aradan iki üç saat geçince ölünün son hazırlıklarına başlanır.

Ölümden hemen önce bir molla ya da "töreleri iyi bilen bir kimse", çoğu zaman bir *aksakal* (topluluğun saygı gösterdiği yaşlı bir adam, ancak bütün yaşlı adamlar aksakal mertebesine yükseltilmez) özel bir dua okumak için can çekişen kişinin yanına davet edilir. Okuduğu *imam-üirek* (kelime manasıyla "imam ördek") duasıyla o kişinin geçmişte yaptığı iyilikleri anar ve hayatının uzaması dileğinde bulunur (Kaziygürt sovhozu, Çimkent bölgesi). *İmam-üirek* duasını okuyan kişinin aile tarafından ancak "ölümün yaklaştığının hissedildiği anda" davet edildiğini belirtmek gerekir. Çağrılan bu kişi can çekişen kişinin bedenini yoklar, ayaklardan başlayarak göğse kadar çıkar ve ancak ölümün yakın olduğuna inandığında *imam-üirek* duasını okumaya başlar. Can çekişen kişinin yanında bulunan başka bir kişi, onun "ruhunu Allah'a teslim etmesi" için "Allah, Allah..." diye zikreder. Bu kişi aynı zamanda su sunarak Şeytan'ın dikkatini çekmek, "işte su, su al" diyerek onun can çekişen kişinin üzerinde yoğunlaşmasına engel olmaya çalışmak durumundadır. (Ul-gül sovhozu, Çimkent). Burada suyun varlığı, Kırgızların daha önce saptanmış bir inanışıyla açıklanır, buna göre boğazı kuruyan kişinin ölüm anında kor-

14 M. K. Sembin, "Sever v kazaxskoj toponimii" (Kazak toponimisinde kuzey), *Tjurkologija*, 3, 1992, Bakü, s. 69-73.

kunç bir susuzluk çektiğine inanılır. İşte Şeytan o anda ortaya çıkar, can çekişen kişiye imanından dönmesi koşuluyla su vermeyi önererek onu baştan çıkarmaya çalışır.[15] Bu inanışın varlığını Kazakistan'da da saptıyoruz. Can çekişen bedenden, ayaktan boğaza doğru bir yükseliş hareketiyle çıkan ruhun son geçiş yerinin boğaz olduğuna dikkati çekelim. Can çekişen kişinin sonunun yakın olup olmadığını anlamak üzere onun gövdesini aynı sırayla yoklayan bir kişinin varlığı da bu inançla açıklanabilir.[16] Burada, halk inanışına göre baştan çıkarma deneyimini önleme çarelerinden birine de rastlamış oluyoruz, mollanın "iyi" suyu, Şeytan'ın "kötü" suyuna karşı gelerek bir şeytan kovma unsuru oluşturuyor.[17] *İmam-üirek* ölümden hemen önce hastanın bedeninden kötü ruhları kovmakla görevlidir ve okuduğu duanın hayırlı etkilerinin gün boyunca sürdüğüne inanılır, bu süre aşıldıktan sonra duanın yeniden okunması gerekir (1 Mayıs sovhozu, Çimkent). Molla, hasta son nefesini verene kadar namaz kılması için de çağrılabilir. Hastanın başucunda akrabaları, "Şeytanı kovmak amacıyla" hiç ara vermeden kelime-i şahadet de getirebilirler. Böylece "ruhun daha hafifçe uçup gidebileceğine" inanılır (Çölder, Çimkent).

Dinsel bir figürün halk tarafından bir kuş figürüyle özdeşleştirilmesine, şimdiye kadar bu şekliyle tanık olunmadığı sanılıyor. Dinsel bir kişiyi bir ördekle özdeşleştiren *imam-üirek* adı, Şamanlık ve İslâm etkilerinin baskın olduğu dinsel bir bağdaştırmacılık ortamının varlığını ortaya koyar. Gerçekten de İslâmiyet öncesi Türk geleneğinde ölüm, simgesel olarak bir kuşun uçuşu şeklinde algılanmıştır.[18] Ördeğe gönderme yapılmış olmasını Louis Bazin *Sur* kavramını irdeleyerek açığa çıkarmıştır. *Sur* psişik bir güçtür, geri çekilmesi ölümü ya da hareketsizliği doğurur. Balıkla beslenen "testeregagalı ördek" (*mergus*), "dikkat çekici bir yaşama gücü olan" bu kuş, *Sur*'u

15 T. D. Bajalieva, *a.g.e.*, s. 67.

16 *A.g.e.*, s. 67.

17 Tırnak işaretlerini biz koyduk.

18 Karş. Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, 1984, 323 s.

simgeler.[19] Ördek figürü aracılığıyla su unsuruna da gönderme yapıldığı sanılmaktadır, bu da hayattan ölüme simgesel geçiş anında, hayat ve dirimsellik kavramlarına bağlı görünen su motifinin önemini vurgular. Bu veri, yukarda da anlatılan İslâmlaşmış halk inanışı örneğinde ördeğin şaman için de ruhlara rehberlik eden bir hayvan olduğunu ve büyük olasılıkla mollanın şaman figürüyle örtüştüğünü düşündürmektedir.

Hastanın kendisi "ölümün yaklaştığını hissettiğinde yan yatmaya başlar ve Mekke yönüne döner".[20] Çevresindekiler o zaman öleceğini anlar. "Bu an çok önemli sayılır."

Kişi ölünce çevresindekilerin yapacağı ilk işlerden biri, onun duruşunu değiştirmektir. (Bu inceleme çerçevesinde cesedin hazırlanması ve yıkanmasıyla ilgili kurallara yer vermeyeceğiz).

Günümüzde, cesedin çoğunlukla yatakta bırakıldığı kabul edilse de, ölüyü kısa süre içinde yere yatırmanın yeğlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Cenaze sürecinin bu evresi bazı bölgelerde geçmişin bir kalıntısı olarak karşımıza çıkmaktadır; ölü zamanla getirilen bir düzenlemeyle bir ot (*conurska*), yonca tabakasının üzerine uzatılırdı (Örnek, Cambul). Cambul'da geçerliliğini yitirmiş olan bu âdetin Çimkent'te geçmişten kalma bir olgu olarak canlılığını tamamen koruduğunu saptamak ilginçtir. Ölü, odanın sağ tarafında, "ölüyü soğutma" özelliğine sahip olduğuna inanılan bir tabaka kuru otun üzerine uzatılır. Bu inanç, şifalı otun nesnel yararına bağlı olmaktan çok bir sınıflandırma kaygısından kaynaklanmaktadır (Kırgızlarda yeşil çay "soğuk", siyah çay "sıcak" olarak algılanır).[21] Ancak ceset doğal olarak soğuduğundan bu otun kullanımı fiziki açıdan gereksiz görünmektedir. Bu olgunun en aşağı iki açıklaması vardır: Ya pratik nedenler (çevre ısısından doğacak hızlı çürüme korkusu) söz konusudur, ya da bu ot aracılığıyla, edil-

19 Karş. Louis Bazin, "Un concept chamanique altaïque, *sur,* force psychique", *Turcica,* XIX, 1987, s. 215-223.

20 Jean-Paul Roux bunun gerçek bir duruş olduğundan kuşkuludur, bu yatış biçimini ideal bir duruşun ifadesi olarak değerlendirmektedir.

21 Bu veriyi ve düşünceyi Rémy Dor'a borçluyuz.

gin bağlamda gerçekleşen, çaresiz olan bir olgunun, vücut ısısının düşmesinin, yani hayatın çekilmesinin simgesel açıdan etkin bir alana taşınmasına çaba gösterilmiş olur. Böylece, olgunun doğrultusunda giderek ona egemen olunduğu yanılsaması yaratılır. Bu geleneğin simgesel anlamını Muhammed figürüne yapılan bir gönderme de güçlendiriyor. Peygamber öldüğünde de bu şekilde yattığı ileri sürülerek bu bitkinin "kutsal bir ot" olarak kabul edilmesiyle bu geleneğin doğrulanması yoluna gidiliyor (Çölder, Çimkent). Genel olarak cesedin yere yakın bir yere, hiç değilse evlerde kullanılan ve *körpüsü* adı verilen çok ince bir döşeğe yatırılması gerektiğinde ısrar ediliyor. Ölünün yatakta ruhunu teslim ettiği an ile yıkanmak için eğik bir tahta levhanın üzerine yerleştirildiği an arasına giren bu uygulama için hiçbir zorunlu neden gösterilmediğine göre cenaze ritüelinin bu evresinin simgesel bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır.

Ölünün bedeni iki başka zorunluluk da göz önünde tutularak mekân içinde konumlandırılır; bunlardan biri İslâmi niteliktedir, daha arkaik olan ikincisinin ise Çin sistemiyle bir akrabalığı bulunmaktadır. Ölünün yüzü Mekke'ye, yani Kazakistan'da batıya dönük olmalıdır, diğer taraftan da başı "demir kazık" adı verilen Kutup Yıldızı'na doğru yönlendirilmelidir. Bu verilerden anlaşıldığına göre halkın canlandırdığı şekliyle dünya bu kazığın çevresinde doğuya doğru dönmektedir (Çölder, Çimkent).

Çin'in dört yönle bağlantılı dört elemente dayanan karşılıklılık sisteminde, toprak elementinin karşılığı olan kuzey aynı zamanda ölüler dünyasıyla da özdeleştirilen yöndür. Bu simgesel değerler sistemi Guillamue de Rubrouck'un 13. yüzyılda betimlediği bir Moğol töresinde karşımıza çıkar, buna göre sırayla dört ana yöne, son olarak da ölülere saygı göstermek için kuzeye doğru su serpilir.[22]

---

22 Karş. Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol, 1253-1255*, çev. Claude-Claire ve René Kappler, Paris, 1993, özellikle s. 83.

Cenaze Yurdu

Ölüye tahsis edilen yurt, varlığıyla özdeşleştirilen matem ve acı kavramlarını vurgulayan birçok terimle belirtilir. Kazakistan'da şu terimleri derledik: *kara üi*, "yas yurdu" anlamına gelen "kara yurt", *karalı üi*, "yaslı yurt", aynı anlama gelen *azalï üi* ile yarışma halindedir. Kırgızistan'da *boz üi*, "boz yurt" terimini saptadık; burada keçesi zamanla boz renk almış bir yurt söz konusudur; karşıtı ise yeni evlilerin *ak üi*'si, "ak yurt"tur.[23] Aynı ülkede, cenaze yurdu için "keçeden yurt/ev" anlamına gelen *kiiz üi* terimi de kullanılıyordu, karşısında ise bugün içinde yaşanılan sert malzemeden yapılmış kolhoz evi yer alıyor (Talas vadisi, Kırgızistan).

T. D. Bajalieva'ya göre ev olarak yaşanılan yurdun içinde, ölünün yattığı yer *isïk* adı verilen bir perdeyle tecrit ediliyordu.[24] A. T. Toleubaev cenaze yurdunun bulunmadığı durumlarda perdenin, yaşanılan yurdun sağ bölümünü kapatmak için gerildiğini belirtiyor.[25]

Cenaze yurdu evin avlusunda kurulur. Bazı bölgelerde vefat durumunda her zaman kurulur, bazılarında ise yalnızca yaz mevsiminde, ölüyü evde tutmak için havanın fazla sıcak olması halinde kurulur. Artık yerleşik duruma geçmiş eski göçebelerde bu uygulama, yazın serinlemek amacıyla ev dışında çadır kurma alışkanlığıyla kesişmektedir. Çadır ya eş dosttan, aileden, komşulardan ödünç alınır, ya da kamu hizmeti için köyün camisinde muhafaza edilen bir cenaze yurdu bulunur, bu da bu geleneğin köy ölçüsünde kurumsallaştığını gösterir (Kara-Bora, Kırgızistan). Yurt, ölünün orada kalacağı süre için kurulur, ilke olarak üç gün sonra cenaze töreni yapılacaktır. Ölüm anıyla defin arasındaki süre beş günü geçmez, bu süre ayrıcalık olarak ünlü bir ölüye verilir. Amaç, uzaktaki akraba-

---

23 Karş. Rémy Dor, *Contribution à l'étude du Pamir afghan*, Paris, 1975, 341 s.

24 Karş. T. D. Bajalieva, *a.g.e.*, s. 68.

25 Karş. A.T. Toleubaev, *Relikty doislamskix veronvnij ve sejnoj obrjadnosti kazaxov* (Kazakların dinsel aile törelerinde canlı kalan İslâm öncesi inanışlar), Alma Ata, 1991, s. 91.

larının ve dostlarının gelip törene katılmaları için onlara zaman tanımaktır. Hava gerçekten fazla sıcaksa, hızla çürüyebileceği korkusuyla ceset aynı günün sonunda da defnedilebilir. "Yaşlı ve saygın" bir erkeğin cenazesine katılanların sayısı yüksek olabilir; 86 yaşındaki bir adamın cenazesine 3000 dolayında kişinin katıldığı bize söylenmiştir (Çimkent kolhozu, Kırgızistan). Bu âdet, ölüyü aynı gün, ya da hava kararmışsa ertesi gün gömmeyi öngören İslâm akidesine zıttır. Bize bilgi verenler bu durumun bilincindedir. Müslüman akidesine karşı, gururla "milli" olarak niteledikleri bu âdeti sürdürme uğruna mollanın kızgınlığına aldırmamaya hazır olduklarını ifade ediyorlar. Burada, Altaylar'da çok daha sıkı sıkıya bağlı olunan bir âdetin kalıntısıyla karşı karşıyayız. Altaylar'da cenaze yurdu bir yıllığına kurulur, içinde sürekli olarak bir mum (*sam*) yanık tutulur, yas süresinin sonunda çadır ölünün giysileriyle birlikte ateşe verilir.[26]

Yurdun içinde ölünün son hazırlıkları yapılırken bazı öncelik haklarına ve töreleşmiş davranış kurallarına göre cesedi yıkamakla görevli akrabaların dışında, içeri girmek yasaktır. T. D. Bajalieva'nın verdiği bilgilere göre evde yapılan hjyenik yıkamanın ardından, ceset o sırada daha töresel bir çerçevede ikinci kez yıkanır.[27] Bu yapılırken yurdun (tahta ve çift kanatlı) kapısı *sïkïlauïk* kapatılır. Bu önlemle amaçlanan, tekrar ediyoruz, ölüye "güneş ışığının değmemesi"dir. Ölünün yıkanmasıyla dört kişi, *kirk. iret* görevlendirilir, bunlar bu iş için seçilmiş akrabalardır ve görevlerini sıkı kurallara göre yerine getirirler, ölü ise beşinci kişi sayılır. "Ölü her zaman diriler arasında sayılır", ve bu toplamın tekli bir sayı olması kuraldandır, amaç "ölünün dünyadan tek başına ayrılmasıdır". Sayı çift olmazsa, ölünün beraberinde bir diriyi de götürmesinden korkulur. Bu veriler, grubun bir üyesinin ölümünün diriler için potansiyel bir tehdit olarak algılandığını gösterir. Bir kişinin ölümü her zaman temsilî olarak topluluk için bir tehditle bağ-

26 Altaylar'da araştırmalar yapmış olan Kazak fizik antropolog M. İsmagulov bize bu bilgiyi aktarma inceliğini gösterdi.

27 Karş. T. D. Balijeva, *a.g.e.*

daştırılmıştır. Aynı şekilde, dirilerin ölüye karşı besledikleri kaygı duygusunun izdüşümü aracılığıyla yalnızlık ve ölüm korkusu birbirine ontolojik olarak bağlı görünmektedir. Aynı mantık esasına göre, ölünün yalnız kalmaması için yanında bir saz, *kamış* ile gömülmesi âdettendir, bu bitkinin insan biçimini temsil ettiği düşünülür (Çölder, Çimkent). Bu veri Kırgızistan'da da doğrulanmıştır.[28]

Yurdun cenaze işlevini semiyotik bir sistem belirler. Geçmişte, yurdun girişine yakın bir yerde toprağa, sağa, yani ilke olarak ölünün yatırıldığı tarafa, tepesine siyah ya da beyaz bir kumaş, şerit bağlanmış bir mızrak çakılır, bunlar bir *tuğ*, "sancak, alem" oluştururdu (Kara-Bora, Kırgızistan). Janpejsov'a göre *kara*'nın bir anlamı da, tepesinde yas flaması bulunan savaş mızrağıdır.[29] T. D. Bajalieva flama için Kırgızca *celek*, mızrak için de *naiza* terimlerinin kullanıldığını saptamıştır.[30] Altynsarin, yaş sınıflamasına göre bir ayrıma işaret eder, buna göre bu kumaş gençler için kırmızı, olgunluk çağındakiler için siyah, yaşlılar içinse beyaz renktedir.[31] Uzaktan bakıldığında flama, bunun bir ölünün yattığı bir yurt olduğunu gösteriyordu. Günümüzde yurdun keçe kapısı *kiiz-eşi*'yi, içeri doğru değil, dışarı doğru katlama alışkanlığı korunmuştur. Aynı şekilde, kapıyı örten keçe göze çarpacak şekilde yurdun tepesine de atılabilir, halk bu işareti bir yas bildirisi olarak algılayacaktır. Bize bilgi verenler, bu davranış ile eskiden bir obanın, *aul*'un düşman baskınına uğramasının yarattığı paniğin yol açtığı davranış arasında bir koşutluk kurmaktadır. Bu koşutluk, ölümün, bir savaş saldırısıyla kıyaslanabilecek toplumsal bir parçalanma olarak algılandığını göstermektedir; bu son veri, iç ya da dış bir tehdidin yarattığı kaygının ve kargaşanın göster-

28 *A.g.e.*

29 Karş. E. N. Janpejsov, *Etnokul'turnaja leksika kazaxskogo jazyka* (Kazakçanın etnik-kültürel sözlüğü), Alma Ata, 1989, s. 57.

30 Karş. T. D. Bajalieva, *a.g.e.*

31 Karş. I. Altynsarin, *Očerk obyčaeev pri poxoronax I pominkax u Kirgizov orenburgskogo vedomstva* (Orenburg kazası Kırgızlarının cenaze ve anma törenleri hakkında not), Alma Ata, 1867 (y. bas. 1976, s. 26-32).

gesidir. Ancak bu son kategoriler arasında bazı ince ayrımlar bulunmaktadır. Gerçekten de ölünün yurdun dibinde *tör*'ün karşılığı olan yere, yani başköşeye yerleştirilmesi onun toplumsal statüsünün bir değişikliğe uğradığının göstergesidir. Ölünün bu şekilde yatırılmasının olası bir yorumu, topluluğun tam üyesiyken, konuklar ya da evlenme çağına gelmiş kızlar gibi geçici üye statüsüne geçmesidir.[32]

Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra ölü çadırda bırakılır, cesedin yanında mutlaka birinin kalması gerekir. Bu kişi, kazakça *güzet,* kırgızca *ölüktü kaitaruu* terimlerinin belirttiği gibi, kelimenin tam anlamıyla, bir "muhafız" ya da "bir nöbetçi"dir. Bu nöbetçinin yerleştirilmesinin açıklanan gerekçesi, ölüyü örneğin hayvanların saldırısından korumaktır. Ancak bu geleneğin gerilemekte olduğu da belirtiliyor. "İnsanlar şimdilerde ölümden korkuyor" (Çölder). Burada, ölümden duyulan sinsi korkunun kendisine somut, aklîleştirilmiş bir gerekçe bulduğunu, üstelik durumu tersine çevirme eğiliminde olduğunu görüyoruz: Ölü artık tehdit edici değil, tehdit altındadır. Bu anlayış da ölümün yarattığı korkuyu kontrol altına almanın ek bir psikolojik yoludur. Kırgızistan'da asla yalnız bırakılmayan ölünün yanında bir lamba ya da bir mum yanmalıdır (Kara-Bora). *Güzet*'in ortadan kalktığı başka bölgelerde ölünün başında nöbet tutulmaz, ama ışıklar açık tutulur. Burada, hayırlı sayılan gecenin yapay ışığıyla ölü için uğursuz sayılan güneş ışığı arasında bir zıtlık olduğuna işaret edelim. Bu zıtlık tersinden algılanarak şu şekilde yorumlanabilir: Ölü, canlıların gözünde gün ışığına gö antinomik bir konumdadır ve doğal ışık için bir tehdit oluşturmaktadır, aynı şekilde ölüm de hayat için bir tehdittir, buna karşılık hayatın simgesel etkisini vurgulamaya devam etmek için gece boyunca ışık gereklidir. Işıklar ölüyü anma döneminin yedinci, hatta kırkıncı gününe kadar açık tutulabilir (Lenger, Çimkent).

Pien-i-tien'de, cenaze yurdunun çevresinde atla dönme töresine bir göndermeyle karşılaşıyoruz: "Onlar (akrabalar) onun

---

32 Karş. A. T. Toleubayev, *a.g.e.*, s. 155.

çevresinde atla yedi kez döner". Çalıştığımız bölgelerde, günümüzde ölünün yurdu çevresinde dönme töresinin varlığını saptayamadık, buna karşılık "bir evin çevresinde dolaşmak uğursuzluk" sayılır. Bu inanış da söz konusu cenaze töresinin tersine çevrilmiş bir kalıntısı gibi görünmektedir (Çölder). Bir mezarlığı ziyaretimiz sırasında, yanlarında bir molla bulunan ziyaretçilerin dua okumadan önce türbeyi taraf ettiklerini saptadık. Aynı şekilde "eve koşarak gelmek uğursuzluk" sayılıyor, bu inanış da tersine çevrildiğinde, geçmişte göçebelerin, kimi zaman çığlıklar atarak atla dört nala ölünün evine doğru gelmeleri töresine (Ul-gül sovhozu, Çimkent) gönderme yapıyor.[33] Böylece, olguyu tersine çevirme figürünün birçok simgesel cenaze töresinin özel bir niteliği olduğu anlaşılmaktadır.[34] Cenazeye ilişkin alışılagelmiş davranışlar günlük hayatta hiçbir şekilde tekrarlanmadığına ya da hatırlatılmadığına göre, bizatihi bir tersine çevirme olgusunun değil, tersine çevirme hakkında bir düşünce tarzının söz konusu olduğunu belirtebiliriz.

Ölüm Haberi ve Yasın İfade Edilmesi

Ölüm haberi ritüel biçiminde ilan edilir. Gönderilen bir atlı şu obada ya da şu köyde falancanın vefat ettiğini bildirir, günümüzde oba ve köy birimleri büyük sıklıkla kesişmektedir. Bu atlıya *haberci* adı verilir, buna karşılık, şenliklerin yapılacağını bildiren kişiye *cokperci* denir. Bu süre içinde aksakallar, yani ihtiyarlar bir araya getirilerek köyün evlerini dolaşmak ve haberi hanelere ulaştırmak için gönderilir (Çölder).

Ölünün yattığı odanın bitişiğindeki odada toplanmış akrabalara ve yakınlara, ölünün başına çağrılan molla haberi verir: Hastanın ruhunu Allah'a teslim ettiğini bildirir. Akrabalar ve yakınlar ağlamaya, birbirlerine sarılmaya başlarlar. Bu töreleş-

---

33 Karş. J. Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes*, Orenburg, 1911, s. 86.

34 Karş. Uno Harva, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, 1959.

miş bir kucaklaşma sahnesidir, anlamı üyelerinden birini kaybeden topluluğu yeniden perçinlemektir (Ul-gül).

Ölüm haberini, birinci dereceden, ancak koşullar gereği (yolculuk, askerlik) uzakta bulunan bir akrabaya ulaştırmaya gelince iş değişir. Bu kişinin habere toplu yasın, yani bir ritüelin desteği olmadan tek başına duygusal tepki gösterecek olması onu daha savunmasız kılar. Bu durumda haber ona asla hemen verilmez. Toplanılır, çay içilir ve genel olarak ölümden söz edilmeye başlanır. Şöyle denir: "Sen yokken erkek kardeşin hastalandı", sonra kaderden söz edilir ve onun onulmaz kaybın bilincine varması yavaş yavaş sağlanır. Bu davranışın nedeni, haberin şiddeti karşısında yeni bir ölüme yol açmamaktır. Aslına bakılırsa çok yaşlı bir kimsenin kaybı dışında, asla "falanca öldü" denmez. "Falanca şöyle bir durumda" gibi birçok yumuşatıcı ifade kullanılır (Çölder).

Aile ölüm haberini alınca, yakınlar ölünün evine gider. Evin avlusunda ölenin akrabaları toplanmıştır. Ailenin erkekleri bellerine enli bir kuşak dolar ve Kazakça *tajak*, Kırgızca *kik keltek* adı verilen büyük bir sopaya yaslanır. Eve gelen akrabalar bu sopaya yönelir, çevresinde toplanır ve ağlamaya başlar. İnsanlar yavaş yavaş *tajak*'ın çevresinde bir kalabalık oluşturur (Çimkent). Bize bilgi veren ve Kırgızistan'da geçen çocukluğunu anımsayan bir Kazakın (Cambul) verdiği ayrıntılar, Kırgızistan'da daha arkaik bir evrede var olan bu törenin kökenini anlamamıza yardımcı oldu. Sopa, dünyanın ekseni olan yurdun direğini simgeliyor olmalıydı: Eskiden Kırgızlar başlarını yurdun orta direğine yaslar, iki büklüm olup "babalarını, analarını çağırarak" ağlar ve salınırlardı.[35]

Kırgızistan'da ölüye hitap etme töresi ile kefaret ödeyici ritüellerin kodlanmış şiddetinin İslâm'dan değil, Türklerin göçebelik geleneklerinden kaynaklandığının doğrulamasını bulduk. Akrabalar cenaze yurdunun karşısına geldiklerinde ağlamaya ve ölüye bağırarak hitap etmeye başlarlar: *Bağrım!* (tam karşılığı: "karaciğer"); bu, ölü ziyaretçiden gençse kullanılan sevecen

35 Günümüzde kurulan yurtların orta direklerinin bulunmadığını saptadık.

bir terimdir; ölen ziyaretçiden yaşlıysa *ake!* diye seslenilir, ölen bir kadınsa *sese* diye hitap edilir (Kara-Bora). Törenin bu evresi "uzaktan gelen akrabalar" kategorisi de eklenerek bize yeniden açıklandı. Kazak geleneğinin bu kategorisinde gelip geçen konukların ve yolcuların ağırlanmasına ilişkin çok sayıda töre ve davranış kuralı bulunmaktadır. Ev karşılarına çıkınca bu akrabalar yüksek sesle ağlamaya başlar; evin içindeki akrabalar da ağlayarak onlara bekledikleri karşılığı verir (Örnek, Cambul). Dul kadın ise acısını daha farklı bir şekilde ifade eder yüzünü odanın duvarına çevirir ve rahmetli kocasına sırtı ziyaretçilere dönük olarak hitap eder (Kara-Bora).

Birçok tarihî ve edebî kaynak eski Türkler'de yas gösterilerinin şiddetine tanıklık eder. *Pien-i-Tien* 6. yüzyılda yapılmış bir betimlemeye yer verir: "... çadırın kapısına gelir gelmez yüzlerini bıçakla keserler, böylece gözyaşlarıyla birlikte kanın aktığı görülür..."[36]

Dede Korkut Kitabı ve *Kökötöy-han*'da, törene katılanların feryatları, kurt ulumalarına ya da öküz böğürtülerine benzetilir. İbn Fadlan kefaretle ilgili bu uygulamanın 10. yüzyılda sürdüğüne tanıklık ediyor: "Kadınlar ölünün ardından ağlamaz, ama ölüm gününde gelen ve ölü için ağlayan erkeklerdir. Ölünün çadırının kapısında ayakta dururlar ve ağlarken en korkunç ve dehşet verici sesleri çıkarırlar."[37]

Bugün bu töre evrime uğramıştır, çünkü yas sırasında yüksek sesle ağlayıp sızlayanlar kadınlardır, erkekler "acılarını yüksek sesle ifade etmezler". Bununla birlikte, erkek ve kadın rollerinin bu dağılımı her tarafta derinlemesine kökleşmiş görünmemektedir. Örneğin 1950'li yıllarda Isık-kul gölü bölgesinde töreleşmiş acı feryatlarla yası başlatma görevi erkeklere düşüyordu. Ölünün yanı başında bulunan erkekler, ölüm anını çığlıklar ve feryatlarla bildiriyordu. Yasın bu şiddetli ifadesine, kapının yanında bulunan ikinci bir erkek topluluğu katılıyordu. O zaman kadınlar, aralarında bir zaman farkı bulunan

---

36 *Pien-Tien*, çev. St. Julien, *Journal Asiatique*, 1864, s. 331-335.

37 Karş. İbn Fadlan, *a.g.e.*, s. 70.

ilk iki hareketi, çok daha alçak sesle ve daha eklemli bir yakınma korosunu başlatarak izliyordu. Erkeklerin töresel feryatlarına *ökürük*, kadınlarınkine *kosok* deniyordu. Burada, Kırgızlarda eklemsiz/erkek ve eklemli/kadın yas ifadesi arasında göreceli ve kesin olmayan bir zıtlığın ortaya çıktığını saptayabiliriz. Castagné 1911'de bugün hâlâ geçerli olan bu kefaret ritüelini betimlemiştir: "Kırgızlarda çoğu zaman abartılı yanıp yakılmalara genel olarak yer verilmektedir.[38] Ölenin acı içindeki karısı, işi saçını başını yolmaya ve korkunç çığlıklar atarak yüzünü tırmık içinde bırakmaya vardırır."[39] Edindiğimiz bilgilere göre ölen koca ya da oğul ise, kadınlar yüzlerini kanatıncaya kadar tırmalarlar. Koca ya da oğulun zamansız ölümünde saçlarını yolarlar ya da keserler; bu durumda, ölünün kızkardeşleri de yüzlerini tırmalarlar. Bu törenin adı *bet yırtu*'dur: "yüzü yırtmak". Öte yandan, bir kadının böyle taşkınlıklar yapması, hele kocası yaşlıysa abartılı bir acı gösterisinde bulunması gülünç sayılmaktadır. Buna karşılık, yüzünü tırmalamakta fazla gayret göstermeyen, hele kanını akıtmayan bir geline bu gönülsüz tutumu pahalıya mal olabilir. Oba halkı onun ölünün ardından gözyaşı dökme konusunda ne kadar gönülden davrandığını değerlendirmek için yanı başında olacaktır. İslâm etkisiyle bu töreye bazı düzenlemeler getirilmiş, köy mollaları, İslâm'ın desteklediği tevekkül kavramına aykırı olan bu törelerdeki aşırılıkları törpülemeye çalışmışlardır. Kadınlar "fazla yüksek sesle olmama ve Allah'a karşı gelmeme" koşuluyla ve yalnızca kocalarını, oğullarını ve (genç) erkek kardeşlerini kaybettiklerinde ağlayabilirler.

Yasın, yakın akrabalar tarafından ifadesinin yanı sıra, törenlere katılmaya çağrılan ağlayıcı kadınlar da vardı, bunlara Kırgızca *zakila simekül* ya da *kosoktcı* denirdi. Castagné, "ağlayıcı kadınlar"[40] için kullanılan Kazakça *illaouker-kattyn* teriminden söz etmektedir. Görünüşe göre bu uygulamaya artık pek

38 Kırgızlar o dönemde Kara Kırgız olarak adlandırıldıklarından söz konusu olanlar aslında Kazaktır.

39 Karş. J. Castagné, *a.g.e.*, s. 73.

40 *A.g.e.*

yer verilmemektedir. Bu kadınlar yası, *kosok ağıdı* ile dile getirirlerdi.

Ayrıca *coktao* töresine de yer veriliyordu; karşılığı: 1. "bir kaybın farkına varmak"; 2. "özlemle yanıp tutuşmak; ağıt".[41] Bu terimin, "bir akraba için ağlamak" anlamına geldiği bize belirtildi (Örnek). Kırgızcada *coktoo* ve *öküru* terimlerine rastlıyoruz. Bir *coktoo* sahnesini şöyle canlandırabiliriz: "Göçebe oldukları dönemde, bir aşiret reisi öldüğünde, bir kadın *coktoo* okuyarak ölen beyin atını obada ya da köyde dolaştırarak onun anısına çağrıda bulunurdu."

Burada sergilenen etnografya verileri, Kazaklarda ve Kırgızlarda cenaze töreninin bugün hâlâ geçerli olan bir ilk görüntüsünü sunmaktadır. Diğer taraftan, hâlâ süren bir araştırma söz konusu olduğu için, bazı noktaların daha iyi aydınlatılması ve geliştirilmesi gerektiğinin bilincindeyiz. Ayrıca, cenaze yurdunun kullanımı bağlamında ortaya çıkarılabilecek öbür dünya görüşünün bütün karmaşıklığı içinde yerli yerine oturtulması gerekiyor. Ancak, eski Türk inanışlarının arkaik bütünlüğüne gönderme yapan töreleri, Sovyet döneminde dayatılan ateizmin unutturamadığını şimdiden saptayabiliyoruz. Diğer taraftan, cenaze törenleri ve bunların parçası olan anma ritüellerine bugün, ulusal kimlik duygusu gibi çok yeni bir kavramı ifade etme görevi yüklenmiştir. Lenger sovhozunun (Çimkent, Kazakistan) resmî bir görevlisi (1993'te) geleneksel cenaze törenlerinin ancak iki üç yıldır yeniden gündeme geldiğini belirtmiştir. Kazakların cenaze törenlerini unutmadıkları, ancak o güne kadar bunları uygulayamadıkları görüşündeydi; ve bu törenlerin milliyetçilik duygusunun gelişmesine çok yakından bağlı olduğunu vurguluyordu.

---

41 Karş. D. Indjoudjian, *Dictionnaire kazakh-français*, Paris, 1983.

TÜRKLERDE ÖLÜMÜN SÖZLÜ İFADESİ

Yaşar Kemal'in Yapıtlarında Ağıtlar

NEDİM GÜRSEL

Ağıt, Türk geleneğinde özgün bir türdür. *Türk Dili ve Etimoloji Sözlüğü*'ne göre bu sözcük "yükselmek", "yukarı çıkmak"[1] anlamına gelen *ağmak* fiilinden türemiştir. Bir dostun ya da yakın bir akrabanın ölümü dolayısıyla doğaçlanan ağıtları belirtmek için Anadolu'nun ve Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde *bozlak* ya da *ağı* gibi terimler de kullanılır. Ağıt terimine 8. yüzyılın başına tarihlendirilen Talas yazıtlarında tanık olunmaktadır. Bu terim olasılıkla Louis Bazin'in ayrıntılı olarak incelediği[2] birkaç epigrafik belge bırakan "Batı" Türklerinin cenaze ritüelleriyle bağlantılıdır. Bu belgelerde ölen kişi, dünyadan ayrılmaktan duyduğu üzüntüyü yakınlarına haykırışlarla hitap ederek ifade eder. Ülkesine ve hanına dürüstçe hizmet ettiğini söyler, ancak dünyadan ayrıldığı (daha doğrusu göksel ülkeye gittiği) için üzüntüsünü belirtir, çünkü hayata, eşine ve çocuklarına doyamamıştır.[3]

Ağıtların ilk örneklerine rastladığımız bir bakıma arkaik yazıtların dışında "Doğu" Türklerinde, çok eski bir yakınma ge-

1 İ. Z. Eyüboğlu, *Türk Dili ve Etimoloji Sözlüğü*, s. 6.

2 L. Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Paris, Éditions du C.N.R.S., s. 200-220.

3 Bkz. L. Bazin'in yapıtından sağlanan yukardaki örnekler; s. 22-24, 27-28.

leneğinin varlığına işaret etmek gerekir. Bilge Kağan'ın kardeşi Kültigin'in ölümünü dile getirdiği Orhun yazıtlarının ünlü bölümünde olduğu gibi, bu yakınma kimi zaman gerçek bir ağıt niteliği kazanır. "Kültigin" yazıtı adı verilen bu anıtın doğu yüzünde bu kahramanın teke tek çarpışmalarının betiminden sonra, Bilge Kağan çağında az rastlanan bir içtenlikle acısını dışarı vurur:

> "Kardeşim Kültigin vefat etti. Özüm [Kendim] düşündüm. Gören gözlerim görmez gibi, eren aklım ermez gibi oldu. Özüm düşündüm. Zaman Tanrısı buyurunca insanoğlu hep ölümlü yaratılmış. Öyle düşündüm. Gözlerimden yaş gelse engel olarak gönülden feryat gelse geri çevirerek düşündüm. Çok düşündüm. İki Şad başta olmak üzere kardeşlerimin, oğullarımın, beylerimin ve budunumun gözleri kaşları berbat olacak deyip düşündüm."[4]

Bugüne kadar bilinen en eski ağıt sayılan bu metin Gılgamış'ın dostu Enkidu için ya da Hekabe'nin savaşta ölen oğlu Hektor için okuduğu ağıtın yanında göreceli olarak yenidir. İnsanoğlu ölümün karşısında acısını çok erken, belki de ilk definlerle birlikte ifade etmiştir. Ancak Türk halk edebiyatına sıkı sıkıya bağlı bir tür olan ağıt aşağıdaki satırlarda açıklığa kavuşturmaya çalışacağım bir özgünlüğe sahip. Genel çizgilerle ölümden ve cenaze törelerinden söz etmeyip, ağıtlarla ilgilenen nadir çağdaş Türk yazarlarından biri olan, uluslararası üne sahip romancı Yaşar Kemal'in derlediği metinlere değineceğim. Yaşar Kemal folklorcu yeteneği ve alan üzerinde titiz çalışmasıyla bu ağıtları derlemekle kalmamış, onları sıklıkla romanlarında değerlendirmiştir. Bir halk edebiyatı türünü benimseyen her modern yazar gibi Yaşar Kemal ağıtı dönüştürmeye ya da kendi tarzında metne katmaya çalışmıştır. Böylece söyleminde, açıklığa kavuşturmaya çalışacağım bir metinlerarası alan doğmuştur. Ama önce halk edebiyatı türü olarak ağıt hakkında giriş niteliğinde birkaç gözlemde bulunalım.

---

4 René Giraud, *L'Empire des turcs célestes*, Paris, 1960, s. 60.

Ağıt çoğu zaman ölüm karşısında bir feryat, bir umutsuzluk çığlığıdır, ağıtçıların (ağlayıcı kadınların) ağzından kendiliğinden yükseldiği söylenebilir. Bu durumda ağıt acıyı ama aynı zamanda tevekkülü ifade eden, kadınlara özgü bir söylemdir.[5] Bu bakımdan çoğu doğaçlama ağıtın geleneğe uygun bir makamı bulunmaz. Sayıları çok yüksek olmasına rağmen, kıtalarının ilk iki dizesi son dizesiyle kafiyeli ve üçüncü dizesi serbest olan düzenli ağıt derlemelerinde çoklukla yer almazlar. Hece vezni (sekiz ya da on bir hecelik dizeler) bu türün, belleğe yerleştirme açısından en sık rastlanan kalıbını oluşturur. Ahmet Şükrü Esen'in, *Anadolu Ağıtları*[6] başlıklı yapıtına P. N. Boratav'ın yazdığı önsözde, bu türün varyantları büyük ölçüde açıklanmıştır.

Ağıtta savaş, doğal afet, salgın hastalık ya da cinayet gibi olağanüstü koşullarda hayatını kaybeden kişinin ölümüne yol açan durumlar dile getirilir. Bir kaza ya da ağır bir hastalık sonucunda ölen çocuklar ya da yeni evliler gibi, jandarma tarafından öldürülen onurlu eşkıyalar ve şehit olan askerler ağıtlara konu edilir. Kan davası ya da kaza kurbanı olan bir kişinin ağıtı okunurken, acıyı dile getirmekle yetinilmez. Bir taraftan ölen kişi yüceltilir ve karşı tarafa ya da sorumlu kişilere yüklenilir. Ölenin güzelliği, meziyetleri, edimi yüceltilir; hayatının en güzel dönemleri anılır, işlediği hayırlar uzun uzun sıralanır. Ağıt, ölene yakın olmak koşuluyla tek ya da birçok kişi tarafından okunabilir. Ancak sözlü gelenekte bazı anonim şiirler ve türküler de ağıta karıştığından doğaçlama her zaman bir kural değildir. Ağıtın, bu ritüelin temelindeki belirli kurallara uyularak okunması gerektiğini de ekleyelim.

Üzerine siyah ya da beyaz bir çarşaf örtülen ölü tahta döşemeye uzatılır. Bir hoca Kuran okurken (Yasin suresi) kadınlar naaşın çevresinde bir halka oluşturur. Aralarından biri, ölenin giysilerinin bulunduğu bir bohçayı alır, özenle açarak içinden

5 Kürtlerde erkekler de ritüele katılabilir ve ağıt okuyabilir.

6 Ankara, Türkiye İş Bankası yay., 1982.

ölünün eşyasından birini çıkarır ve göğsüne bastırır, sonra ağıt okumaya başlar; o sırada kadın ağlar ve feryat eder. Her ağıtın sonunda bohça elden ele dolaştığı gibi ağıt okuyan kadın da değişir. Harekete ve söze dayanan bu devinim kadınlar yorulana kadar sürer. O zaman ara verirler, bir lokma bir şey yerler ve karanlık basana kadar yeniden ağıt okumaya başlarlar. Ölü gasil için kaldırılınca kadınlar başka ölüleri anarak törene devam ederler. Yaşar Kemal'in ifadesine göre Kürtlerde bazı ağıtlar destan kadar uzundur ve geceler boyunca okunur.[7] Ölen kişinin evinde bütün konuklara yetecek yer yoksa tören açık havada sürdürülebilir, örneğin cami avlusunda, ya da Torosların göçer Türkmenleri arasında yapılıyorsa, çayır ortasında bir çadırın önünde yapılabilir. Bu durum da bazı metinlerde yer alan doğa ya da hayvan betimleri gibi çevreyle bağlantılı unsurların varlığına açıklık getiriyor.

Derin bir üzüntü anında doğaçlanan ağıtların her zaman trajik bir tınısı yoktur. Aksine çoğunda, haydi "natüralist" demeyelim, ama realist olarak tanımlayabileceğimiz birçok özellik bulunur. Kurbanın kanını yalayan köpeklerden ya da cesedi terk edilmiş bir gelinin gözünden çıkan kertenkeleden söz eden ağıtlar buna örnektir. "Öpmeye kıyamadığım gözleri/artık toprakla doldu" der, Anadolu'da ve özellikle Toroslar'da birçok versiyonu derlenen bir ağıt. Çukurova'nın Avşar aşiretlerinde derlenen ve folklor uzmanlarınca türün en özgün örnekleri olarak kabul edilen ağıtlarda, lirizm egemendir. Ölen kişinin gezip dolaşmayı sevdiği yerlerin üzerinde durulurken, terk ettiği dünyanın güzellikleri dile getirilir. Yiğitlik, özellikle de haksızlığa başkaldırmış eşkıyanın ya da savaş alanında hayatlarını kaybeden askerlerin ölümü dolayısıyla okunan ağıtlarda sıkça rastlanan bir temadır, bu da metne destansı bir hava kazandırır. Ölen kişinin ağıtının kendi ağzından verildiği de olur; yüz yaşında ölen Avşar beyi Terkeşlioğlu ya da ağır bir bulaşıcı hastalığa yakalanan ve ölüm döşeğinde kendini karantinaya alan gelin bunlara örnektir. Böylece her ağıt bireysel bir

---

7 Yaşar Kemal, *Ağıtlar*, Toros yay., İstanbul, 1992, s. 29.

öyküyü, hayatını zamansız kaybeden bir kişinin çoğu zaman trajik kaderini dile getirir.

Türk ağıtlarının diğer bir belirgin özelliğinin din kurallarının ihlali olduğu anlaşılıyor. İslâm kuşkusuz kadere boyun eğmeyi telkin eder ve Allah'ın emri olan ölümü tevekkülle kabul etmeyen Müslümanlara iyi gözle bakmaz. Ama acı çeken insan Allah'ın isteğini haksız bulursa kimi zaman isyan eder. Bu isyan ağıtlarda çoğu zaman küfürler ve kinik söylemlerle kendini gösterir. Yaşar Kemal'in sözünü ettiği bazı ağıtlarda kinik tavır, saçma (*absurde*) boyutuna erişecek düzeydedir. Bunlar tekerlemeler gibi, anlamsız ya da basit ses tekrarlarına dayanan tuhaf sözlerdir: "*Filfili cilcen dizili*".[8] Çukurova köylerinde ölmüş hayvanlar için düzülmüş ağıtlar bile derlenmiştir, marifetleri bölgede sevilen bir yiğidinkilerle kıyaslanan ölmüş bir horoza düzülen ağıt buna örnektir. Türk folklorunun tekerlemelerini ya da "satiyye"lerini bilenler için şaşırtıcı olmayan bir hiciv söz konusudur. Ancak bu tür uygulamalar hüzünlü havalarını çoğunlukla koruyan ağıtların ciddiyetinden hiçbir şey eksiltmez.

Yaşar Kemal'in Yapıtında Ağıtlar

Yaşar Kemal'in ilk yapıtı 1943'te yayımlanan bir derlemedir. Bugün Nobel Edebiyat ödülüne aday gösterilen romancı o zamanlar ağıt derlemek için doğum yeri olan Çukurova'yı tarayan genç bir folklorcuydu. Uzun süre boyunca göçer aşiretlerin mekânı olan bu bölge folklorun korunması için özellikle elverişliydi. Böylece Yaşar Kemal, Ahmet Şükrü Esen ve P. N. Boratav gibi başka folklorcularla birlikte, aşiretlerin kesin olarak yerleşik duruma geçmesinden ve ovada sözlü geleneği sona erdiren tarım kapitalizminin gelişmesinden önce halk mirasının büyük bir kısmını kurtarabilmiştir. Bölgeye televizyonun girmesi kuşkusuz âşıkların canlandırdığı gece toplantıları ve ağıt törenleri için öldürücü bir darbe olmuştur. Bununla bir-

---

8 *A.g.e.*, s. 26.

likte ağıt anlaşılan Türk toplumunun yalnızca görünümünü değil, yas tutma uygulamalarını da alt üst eden yeni teknolojilerin gelişmesine diğer geleneklerden fazla direnç göstermiştir.

Yaşar Kemal'in (yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş olan) *Ağıtlar* adlı yapıtının ikinci baskısının önsözünde yazar, Çukurova âşıklarının o sırada hâlâ göçer olan Avşar aşiretlerinden öğrendikleri bu tür ile çok genç yaşta ilgilenmeye başladığını belirtiyor. Köyden köye dolaşarak sazlarıyla halk kahramanlarının savaşlarda gösterdikleri başarıları ya da gönül maceralarını dile getiren saz şairleri, yani âşıklar genç folklorcunun ilk ustaları olmuş. Bu da Avşar kadınları tarafından doğaçlanan ağıtların giderek sözlü geleneğe geçtiğinin, lirik ve epik türkülere katıldığının kanıtıdır. Yaşar Kemal'in dediğine göre Hasibe Hatun gibi çok yetkin kadın saz şairleri de bulunmaktaydı. Henüz söz aşamasında olan bu türün ilk örneklerini romancıya Hasibe Hatun ve Yaşar Kemal ile aynı köyden olan Kara Zeynep öğretmiş. Büyük romancı bugün edebiyata ilk uyanışını çocukluğunda duyduğu bu ağıtlara borçlu olduğunu kabul ediyor. İlk edebiyat alıştırması da babasının koruyucusu olan bir eşkıyanın ölümü dolayısıyla kaleme aldığı bir ağıdı okumak olmuş: "İşte bu Zalanın oğlunu bir gün Toroslar'da candarmalar çevirdiler ve beş kişiyle birlikte öldürdüler. Ben acı haberi alır almaz uzun bir ağıt yaktım onun için. Anama da söyledim. Anam ilk olaraktan benim bu türkümü sevdi ve ses çıkarmadı. Onu yenmiştim. O kadar coşkuluydum ki, sabahleyin uyanınca ağıdı baştan sona unuttuğumu anladım."[9]

Küçük Yaşar her fırsatta ağıt düzecektir. Şiddetin ve salgın hastalıkların kol gezdiği Çukurova'da fırsat eksik değildi. Sıtma halkı kırıp geçiriyor ve büyük bey aileleri arasındaki bitip tükenmez kan davaları başkasının hesabına suç işleyen ve sonunda haydut konumuna gelen kişilerin el altında bulundurulmasını gerektiriyordu. İnce Mehmed gibi, büyük toprak sahibi ağaların haksızlığına başkaldıran ve dağa çıkan yoksul köylüler de vardı. Ama ağıt yakmak her şeyden önce kadın işiydi ve Ya-

---

9 Yaşar Kemal, *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor, Alain Bosquet ile Görüşmeler,* Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 36.

şar Kemal özellikle kendi köyünün kadınlarıyla yakın temas halindeydi. "Benim doğduğum köy bir Türkmen köyüydü. Belki de Türkçenin en zengin konuşulduğu yerdi benim bölgem. Her kadın bir şairdi. Ağıt yakmasını bilmeyen bir kadın ya deliydi, ya da aptal. Başka türlüsü düşünülemezdi."[10]

Yaşar Kemal böylece şiddetin neredeyse gündelik olduğu kırsal bir ortamda büyüdü. Babası bir gün gözlerinin önünde kardeşi, daha doğrusu babasının evlatlığı tarafından öldürüldü. Bu olay onda silinmeyen bir iz bıraktı ve onu ürkek bir çocuk, sonra da baba katli saplantısı olan bir romancı haline getirdi. Ama bu olay aynı zamanda ileride romanlarına, özellikle birazdan sözünü edeceğim *Mağara*'ya katacağı birçok ağıt düzmesine yol açtı. "Babamın ölümü üstüne Tahir amcam yüzlerce ağıt çıkardı. Yıllar yılı her yerde ağabeyinin ağıtlarını söyledi. Onun ölümünü hiç unutmadı. Derdi günü babamı öldüren Yusuf'u öldürtmekti. [...] Anamın da tutkusu içerdeki katili bir an önce öldürtmekti."[11]

Yaşar Kemal Türkmen ağıtlarını derleyerek değerli bir hizmet görmüştür, yoksa bugün çoğu kaybolmuş olurdu. Folklor yaratıcılığına elverişli bir ortamda büyümüş olması işini kolaylaştırmış olmalı. Yılların ardından romancı olarak yapıtının büyük bir bölümünü ortaya koyduktan sonra bu alanda öncülük etmiş olmakla övünür:

> "Bana kadar ağıtlar hiç derlenmemişti. Ağıtlar kadınların ölüler üstüne söyledikleri şiirlerdir. Daha doğrusu türkülerdir. Türkmende her kadın ölüsü üstüne ağıt söyler. Bu bir gelenektir. Bunlarla birlikte her ölüye ağıt yakan çok ünlü ağıtçılar da vardır. Bunlardan ikisini yakından tanıdım. Biri Hasibe Hatun, ötekisi Telli Hatun'dur. Bunlar Türkmen beyleri soyundan geliyorlardı. Türkmende çok saygın bir yerleri vardı. Değer verdikleri ölülerin evlerine gidiyor, ölülerin üstünde ağıtlarını söylüyorlardı. Bu gelenek Kürtlerde de vardı."[12]

10 *A.g.e.*, s. 44.

11 *A.g.e.*, s. 86-87.

12 *A.g.e.*, s. 97.

Metinlerarasılık [Intertextualité]

Edebî bir metin çoğu zaman başka metinlerle açık ya da gizli bağlantılar kurar. "Metin, metinlerin yer değiştirdiği, başka metinlerde geçen birçok önermenin yer aldığı, aktarıldığı bir alandır: bir metnin alanında başka metinlerden aktarılan birçok önerme karşılaşır ve birbirini yansızlaştırır"[13] diye yazan Julia Kristeva'ya dayanarak bu ilişkiler ağını "metinlerarasılık" olarak adlandırabiliriz.

Şimdi Yaşar Kemal'in yapıtında ağıtları metinlerarasılık açısından incelerken, romancının ağıt söylemini üslûbuna katmak için hangi yola başvurduğunu göstermeye çalışacağım. Çünkü metinde sıkça yer alan bu söylem, her biri farklı bir yöntemin karşılığı olan çeşitli biçimlere bürünür. Aslında bu farklı yöntemler iki temel uygulamaya indirgenebilir: (kimi zaman belirli bir göndermede bulunmadan) açıkça, kelimesi kelimesine yapılan *alıntı* ve *ima.* Bu ikinci yöntemin algılanması Gérard Genette'in *hypotexte* (alt metin) olarak adlandırdığı ve yeni metnin üzerine aşılandığı daha eski bir örnek metnin bilinmesini gerektirir.[14] Yaşar Kemal'in töresel uygulamayı en küçük ayrıntısına kadar betimlediği *Mağara* ile başlayalım. Bu romanda metne bir ya da birkaç ağıt katılmış değildir, ancak yapıt lirik ve dramatik kanatlanmalarıyla ağıt söylemini yaratan dinsel töreye imada bulunmaktadır.

Mağara Yaşar Kemal'in çocukluğunu ve yetişme yıllarını anlattığı romanesk bir üçlemenin ikinci cildidir. Özyaşamöyküsel öğeler her zamanki gibi eylemleriyle canlarını ortaya atan roman kişilerinin ardına gizlenmiştir. Konu bir kez daha yazarın romanlarında yeğlediği çerçeve olan Çukurova'da geçer. Çoğu zaman Yaşar Kemal'le örtüşen roman kişisi küçük Mustafa, ovaya yerleşmek için doğudan gelmiş bir ailenin tek çocuğudur. Olasılıkla bir Kürt ailesi söz konusudur. Mustafa'nın aslında göç yolu üzerinde bulunmuş bir çocuk olan ve aile reisi İsmail Ağa'nın yetiştirdiği, Mustafa'nın da çok sevdiği üvey

13 *Recherches pour une sémanalyse,* Paris, Le Seuil, 1969, s. 113.

14 *Palimpsestes,* Paris, Le Seuil, 1982, s. 13.

bir kardeşi vardır. Salman adındaki bu evlatlık görünür bir neden olmadan İsmail Ağa'yı öldürecektir. Kurbanın cesedi hâlâ cinayetin işlendiği caminin içindeyken Mustafa'nın büyük amcası olan bir Kürt beyi dağlardan kopup gelir ve bir ağıt yakar:

> "Az sonra da Bey bir ağıda başladı Kürtçe. Sesi çok gür, çığlık gibiydi. Sanki bütün ovaya, dağa, akarsuya, Anavarzaya, ota, çiçeğe, börtü böceğe duyuracakmışçasına sesini uzatıyordu, uzun, bitip tükenmeyen... O sesini bir an için kesince arkasındaki atlılar kalabalığı başlıyordu ağıda... Onlar kesiyor, Bey başlıyor, Bey kesiyor atlılar başlıyordu."[15]

Yaşar Kemal bu kişinin, akrabasının ölüsünün başında yaptığı bütün ritüel hareketlerini betimlemekten geri kalmıyor. Aynı zamanda Kürtçe okunan ve okurda derin bir çaresizlik duygusu uyandıran ağıdın telaffuzu ve titreşimlerini de vurguluyor:

> "Bey geldi, uzanmış yatanın önünde diz çöktü, gözlerini, o da Mustafa gibi onun yüzüne dikti, bir süre baktı baktı, sonra elini uzattı, ölünün saçlarını okşadı, 'İsmail' diye seslendi, 'amcam oğlu İsmail, İsmail' dedi, ayağa kalktı. Başı caminin tavanına değiyordu nerdeyse. 'İsmail, İsmail, amcamoğlu İsmail' diyordu boyuna. Ellerini göğsüne kavuştururken bir ağıda daha başladı. Bu sırada da atlarından inmiş adamlar ona katıldılar. Iğranan, dağı taşı yırtan, çok uzaklardan gelen seslerdir bunlar. Ölüyü uyandıracakmışçasına, okşarmışçasına, şefkatle, sevgiyle dolup taşmış sesler dalga dalga, buradan akarsuyla birlikte ovayı, kayalıkları yoğun dolduruyordu."[16]

Bu bölümde Yaşar Kemal hiçbir metinden alıntı yapmaz; daha çok bir atmosfer kurmaya, bu uzak coğrafyayı daha elle tutulur hale getirmeye çalışır. Aynı vesileyle, Türkmen geleneklerinin aksine Kürtlerde, kadınların yanı sıra erkeklerin de ri-

---

15 Yaşar Kemal, *Kale Kapısı*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 30.

16 *A.g.e.*, s. 30.

tüele katıldıkları dikkati çeker. Okuduğumuz bölüm, yazarın camide namaz kılarken öldürülen babasının şanı için amcasının okuduğu ağıt konusunda söylediklerini pekiştirir. Mustafa'nın bakışıyla betimlenen bu sahnenin ardından, aralarında en ünlü ağlayıcılar bulunan Türkmen kadınlar civar köylerden Anavarza ovasına akın etmeye başlar. Yaşar Kemal büyük bir halk sanatçısının yeteneğiyle her birinin portresini çizer. Telli Hatun'la başlar, büyük bir Türkmen beyinin kızı ve çok soylu bir beyin duludur. "Uzun boylu ve heybetli" bir kadındır, kınalı saçları "mora çalar", çenesi "narin", boynu uzundur. "Geçitten çıkar çıkmaz bir ağıt yakmaya başlayan Telli Hatun'un ortaya çıkması oradaki herkesi şaşkına çevirmişti" diye yazıyor Yaşar Kemal onun öyküsünü bize anlatmadan önce. Sonradan kocasının "yüz kaynaklı" devasa Asarkaya mülkünün sahibi olduğunu öğreniyoruz. Görkemli bir ata binmiştir (safkan yetiştiriyordu), yedi delikanlı yaya olarak ona eşlik eder: "hepsi uzun boylu ve yakışıklıydı, giyimleri özenliydi". Ve Yaşar Kemal uzun çizgili entarisi ve "rüzgârda sancak gibi uçan" yemenisiyle bu kadını daha o zaman efsaneleşmiş bir kişi olarak betimler, "Türkmenlerin en ünlü ağıtçısı" diye ün salmıştı. "Öyle her ölüye ağıt yakmazdı" diye yazıyor Yaşar Kemal kişisini daha yakından belirlemek için, ama "Telli Hatun'un ağıt yaktığı ölü bir daha Türkmende unutulmaz, Telli Hatun'un ağıdıyla birlikte dilden dile dolaşır. Kocası ölünce onun üstüne günlerce durmadan ağıt yaktı bir kuş gibi onun ölüsü, mezarı, giyitleri, üstünde döndü durdu. Ondan sonra da ünlü Maraş beyinin ölüsü dışında ağıt yakmaya hiçbir yere gitmedi."[17]

Bir de Zala Hatun vardır, Anavarza ovasının Lek aşiretinden bir Kürt kadın. Bu tür törenlere alışıktır, çünkü her fırsatta o gün ölen kişiyle birlikte, aşiretler arası çatışmalarda öldürülen üç oğlu için ağıt yakar. Küçük Alioğlu ailesinden (İskenderun'un eski hükümdarları) Eşe Hatun'a gelince, on beş ağlayıcı eşliğinde ortaya çıkınca herkes heyecanlanır çünkü: "Onun için, bir ağıdı bir cennet eden Eşe Hatun derlerdi. Onun ağıt

17 *A.g.e.*, s. 34.

yaktığı ölü, ölü sayılmaz, sağlardan daha çok yaşıyan bir kişi sayılırdı."[18]

Bu "iri, heybetli" "iri söbe gözlü", "saçları kınalanmış mor kırmızı" ve "boynu kuğu gibi" kadınlar öyle çok ki hepsini saymama olanak yok. Bu durumda, içlerinden biriyle ilgili bölümü alıntılayacağım: benim gözümde Anadolulu ağıtçı kadının ta kendisi olan Erkek Hüsne Hatun, kaderinin özellikle trajik niteliği bakımından diğerlerini geride bırakır sanki:

> "Akçasaz çiftliğinin sahibi on üçünde kan gütme yüzünden dul kalan Erkek Hüsne Hatun da geldi. Daha gelin gibi giyiniyordu. Renk renk ipekli başörtülerle örtülmüş fesinde koşar koşar altınlar diziliydi. Hırızması elmas, kulaklarından sarkan küpeler has inciydi. Atlas geniş yeşil fistanı hışırdıyordu. Alnına som ipekten siyah bir atkı bağlamıştı. Söbe gözlerinde derin bir keder sağ yana bükülmüş uzun kuğu boynunda umutsuzluk görünüyordu. [...] Yağız bir attan tam avlunun ortasında indi. Belindeki nagant tabancanın sapındaki altın işlemeler ışıldıyordu. Merdivenleri koşarak çıkıp odasına gürültüyle selam vererek gitti. Beyler onu ayakta karşıladılar."[19]

Yaşça çok ileri, ama ölenin meziyetlerini övmekte üstüne olmayan Zeynep Ana için Yaşar Kemal şöyle yazıyor: "O, plaklara, kitaplara geçen ağıtlar yakmıştı yüzlerce, binlerce şu belalı Çukurovaya..."[20] Bu da, teknolojinin sözlü geleneğin yaygınlık kazanmasına destek sağlaması bakımından, ağıt geleneğinin toplumun gelişmesine uyum sağladığı anlamına gelir. Arabesk müzik dünyasının ünlü sanatçıları tarafından okunan bazı ağıtların kasetleri en çok satanlar arasındadır.

Ağıtçıların gelişini uzun uzun betimledikten sonra Yaşar Kemal, her birinin törende yapacağı kodlanmış hareketleri ve alacağı yeri kesin olarak belirterek onları sahneye çıkarır. An-

18 *A.g.e.*, s. 34-35.
19 *A.g.e.*, s. 35.
20 *A.g.e.*, s. 35.

cak onlara kendi aralarında diyalog kurdurmaz. Dolaylı anlatımı seçerek monologdan da kaçınır. Bu kişilerin dile getirdikleri, anlatının öznesi haline gelen anlatıcı tarafından tekrarlanır. Kısacası, her birine sınırsız söz hakkı tanır gibi göründüğü halde konuşan kendisidir. Başka bir deyişle, her kişinin söyleyeceğini kendi ağzından vereceğine bu söylemi betimleyen yazar olur.

Önce törenin akışını çok yakından izler, ardından her bir kişinin ağıt söylemini ele alarak metine konu eder:

> "Konakta, sofada yatak hazırlanmıştı, iki üç döşek üst üste konarak. İşlemeli yastıklar konmuştu, apak, kaymak gibi. Ölüyü getirip olduğu gibi, apaçık kalmış gözleriyle yatağa yatırdılar, üstüne de gene işlemeli sakız gibi apak, yoğun bir sabun kokusuyla, yabanelması kokusu yayılan geniş bir çarşaf örttüler. Ölünün başı açık gözleriyle dışarda kaldı. Yöreye kaygısız bakar gibiydi. Önce Telli Hatun geldi ölünün sağına geçip oturdu, arkadan Yeşil Anşa Hatun geldi, onun yanına çöktü. Sonra arkasından öteki kadınlar geldiler ölünün yöresine fırdolayı oturdular. Büyük sofa kadınlarla ağzına kadar doldu. Beyaz başörtüler üst üsteydi. Önce Telli Hatun elindeki ak mendili sallayarak, bu mendil İsmail Ağa'nındı, uzun bir çığlık koyverdi. Sonra oradaki bütün kadınlar çığlığa katılıp birden sustular. Her kadının elinde de İsmail Ağa'nın bir şeysi vardı, mendilleri, kuşağı, çorapları, gömlekleri, tabancaları, hançerleri, tespihleri, sigara ağızlıkları. Telli Hatun ağıdını çok aşağıdan aldı. Niçin geldin, diyordu, bu Çukurovaya, bu yangına, bu yalıma? Dağların kartalı bu çöl ovada yaşayabilir mi, diyordu. Ve birden kesti, bekledi. Gözlerinden siyim siyim yaş akıyordu. O keser kesmez de oradaki bütün kadınlar hep bir ağızdan çığlığa, ağıda, türküye benzer uzun bir ağlama koyverdiler. Onların ağlaması kesilince Telli Hatun önce yavaştan, aşağıdan sonra birden uzayan, ta karşı ovadan duyulan ağıdına gene başladı bitirdi. Çok yakından tanıdığını söylüyordu İsmail Ağa'yı, o, evine konukluğa geldiğinde kutnu döşekler sermişti altına. Şimdi nasıl girecekti kara topraklara? Yanlarını acıtmayacak mıydı toprak? Yılanlar çıyanlar onu yemeyecekler miydi? Kimse kıyıp da bakamazdı onun soylu yüzüne.

Işık gibi gülendi o. Soruyordu, buna sen nasıl dayanacaksın Zero, diyordu. Buna insan yüreği, kadın yüreği dayanır mı?

Ardından kadınlar gene hep birden ağlaşıyorlardı.

Zero sallanmaya başladı. Ölünün ayakucuna oturmuştu. Birden ığrandı, ığrandı, sağa sola, öne arkaya uğunuyordu. İnce uzun bir ağıt kopardı. Duyanın tüyleri ürperip diken diken oldu. İçerde, konuk odasında oturan Beyler neye uğradıklarını bilemeyip ayağa fırlayıp geri oturdular. Sonra öteki kadınlar teker teker, birbirinin ağzından alarak ağıtlarını söylediler ve oradaki kadınlar hep bir ağızdan ağladılar. Evin içi, avlu, konağın dört bir yanı, köydeki ev araları kadınlarla, genç kızlarla dolmuş, onlar da oldukları yerlerden ağıt törenine katılıyorlar, içlerinden ta buradan ölüye ağıt yetiştiren de oluyordu. Ve ölüyü övüyorlardı durmadan. Sağlığında insanlara gösterdiği dostluğu, güzelliği, yardımı, kardeşliği söylüyorlardı."[21]

Roman niteliğinde olmamakla birlikte, Yaşar Kemal'in *Ağıtlar* adlı yapıtında ağıt töreninin betimine ne kadar sadık kaldığını göstermek için bu bölümü bir bütün olarak alıntılamak istedim. Okuduğumuz satırlar Çukurovalıların atalardan kalma törelerine ne kadar bağlı olduklarını kusursuz bir şekilde gözler önüne sermektedir. İzlenmesi gereken koda tam anlamıyla uyulmaktadır. Yazar da sahnenin etnografya yönüne ağırlık vererek koda saygı gösterir.

Romancı, kendi derledikleri de dahil olmak üzere, derlenmiş ve çevriyazıya dökülmüş ağıt metinlerine karşı mesafesini çoğu zaman korumaktadır. Bir ağıdı kendisinin mi yarattığı ya da gelenekte var olan bir ağıdı mı ele aldığı bilinmez. Karşılaştırmalı bir inceleme, folklorcudan çok romancı davranışı içinde olan Yaşar Kemal'in yöntemindeki değişkenliği kuşkusuz açığa çıkaracaktır. Alan araştırması yapan kişinin titizliği yerini çoğu zaman romancının yaratıcılığına bırakır. Örneğin, aşağıdaki bölümde lirik esin belirli bir ağıttan değil, telli turnaların uçuşundan söz eden bir halk türküsünden alınma bir nakarattan kaynaklanıyor. Yaşar Kemal'in çoğu şiirsel imgesine

21 *A.g.e.*, s. 37.

esin kaynağı olan Türk folklorunda, uzaklardaki yâre haber uçuran turnalar motifine çok sık yer verilir:

"Ve Zero durmuyordu. Öteki ağıtçı kadınlar da onun Kürtçe, Türkçe, Farsça söylediği ağıtları kesmiyorlar, sıralarını ona veriyorlardı.

Turnalar, çok uzak göklerde uçan turnalar... Sıcak, sıcak, belalı sıcak... Burada yer yanıyor, gök yanıyor, akarsu, açan çiçek daha açmadan yanıyor. Uyku tutmuyor geceleri sıcaktan, uyku yanıyor. Turnalar, turnalar çok uzak göklerde uçan, dağların üstünde kanat çırpıp pervaz dönen turnalar, gidin söyleyin oraya, Van gölünün mavisine. Orada kıyıda tek başına bir kavak durur, tellice. İsmail eliyle dikmişti onu. Varın o kavağa deyin ki İsmail'i vurdular Çukurova camisinde, kayaların üstünde. Kanı kayalarda dondu. Burada ipileyen mor kayalar var. Her ipilti keskin, her ipilti bir ustura ağzı. Sıcak. Ustura yağıyor gökten, kesiyor bizi ustura gibi sıcak, bin yerimizden. Varın selam söyleyin o kavak ağacına, gölgesi mavi sulara vurur, orada suyun kıyısında bir başına mahzun, kimsesiz, kederli ulu ak göğün ortasına kadar ağmış Süphandağı'nın dibinde bir başına durur. Orada, şu mavi dağların ötelerinde, çok uzaklarında bir ova var, bir dağ var, bir göl var, mavi. Bir göl var uzakta ulu dağların ortasında som ışığa kesmiş mavi. Benim acılı yüreğim o sudur. Mor dağların, çok uzak dağların arkalarında, bir mavi ışıktan, bir mavi göl var. Benim yüreğim o göldür, oradadır işte. Varın yüreğime söyleyin turnalar, İsmail'i öldürdüler turnalar. Amcası oğlu ulu soylu Bey de geldi turnalar, ulu Türkmen Beyleri de geldiler. Kimseden bir imdat olmadı turnalar. Karanlık basıyor yüreğime turnalar, yel esmiyor yüreğime turnalar. Varın gidin şu dağların ötelerine, o ışıktan mavi gölün üstüne, üç gece üç gün dönün üstünde onun turnalar. Yüreğim inanmıyor, inanmıyor, inanmıyor İsmail'in öldüğüne turnalar..."[22]

Bu ağıdın okunması romanda sayfalar boyunca sürer. Yaşar Kemal'in bu yakınmalar aracılığıyla belirli bir ağıda gönderme

22 *A.g.e.*, s. 38.

yapmadığı açıktır. Ölenin karısı olan Zero kendini acısına kaptırmıştır, lirik yanı çok ağır basan bir ağıt okur, böyle bir duruma Kürtlerde oldukça az rastlansa gerek. Ama aslında Zero aracılığıyla kendini ifade eden yazardır.

Metinlerarası bir alan, yaratmak için örnek metne imada bulunmak, Yaşar Kemal'in sıkça başvurduğu bir yöntemdir. *Akçasaz'ın Ağaları* adında bir nehir romanın ilk cildi olan *Demirciler Çarşısı Cinayeti*'ndeki Karakız Hatun'u ele alalım. Aşiret törelerine sıkı sıkıya bağlı bir kişidir. Ezelden beri iki aile arasında süren kan davasından dolayı rakibi Derviş Sarıoğlu'nun oğullarından birini kendi elleriyle öldürerek oğlunun ölümünün intikamını alan torunları değil, kendisi olur. Yaşar Kemal bir kez daha Türkmen geleneğinin kanun yerine geçtiği şiddet dünyasına alır götürür okuru. Böylece ağıt yakmaya çok elverişli bir alanda buluruz kendimizi. Ve Karakız Hatun kuşkusuz bütün ağıtları kendi usulüne göre, yani Türkmen geleneğine göre okumayı bilir. Ancak ağıt okumak için kendi tarafından birinin öldürülmesini ya da ölmesini beklemez. Onun yaratılıştan ağıtçı olduğu söylenebilir, dinleyiciye ya da bahaneye ihtiyacı yoktur. Ölümün, sonsuz ve ağıt doğuran ölümün anısı onun özünde vardır. Yazarın dediği gibi dünyanın tam ucuna oturmuş durup dinlenmeden ağıt okur. Karakız Hatun yalnızca yakınları ya da ataları için yanıp yakılmaz, Türkmenlerin trajik öyküsüne de yanar:

> "Ağıtlar gelirdi Anavarza ovasında, kayalıklarından toprağa sinmiş, koygun, ince, bin yıl öteden gelir gibi. Hep yitirmiş. Bir daha, kıyamete kadar yerine gelmeyecek, bomboş, hüzün dolu Karakız Hatun tekmil soyuna söylerdi, oturur toprağın ucuna, binlerce, yüz binlerce öldürülmüşe, kanı köpürerek akmışa, Horasan'dan çıkmışa, başına, ölülerinin nerede kaldığı bilinmemişe, milyonlarca köpürmüş kana, yeşil sinek üşüşmüşe ağıdını söylerdi. Ve başkaldırmaya, Osmanlı kırgınına, vefasızlığa, yenilgiye, Kozanoğlu'na, Sarıalioğlu'na, Payaslıoğlu'na, Cadıoğlu'na, Türkmenin yetmiş iki boyunun perişanlığına, tükenişine, gurbetine ağıdını söylerdi. En sonunda kendi ölüsüne, Anavarza'nın kayalığına, bitmez

tükenmez toprağın ucuna diz çöküp ağıdını vurulmuş kocasına, talanda ölüsü düşmanda kalmış dedesine, kardeşlerine, hep vurularak öldürülmüş soyuna ağıdını söylerdi."[23]

Bu bölümde metin olarak ya da ima yoluyla hiçbir ağıda yer verilmemiştir. Bu daha çok ağıt üzerine bir söylem, zorla iskân edilen Türkmen aşiretlerinin öykusünün lirik bir anlatımıdır. Yaşar Kemal ağıt yazmaz, kişilerinin ağıtları nasıl okuduğunu betimler. Ağıtların anlattığı öykülerden çok, onların titreşimlerine dikkat eder. Kuşkusuz bunların içeriklerinden, anlattıkları öyküden söz ettiği de olur, ama bunu her zaman dolaylı bir söylemle, yani başka bir kişinin bir haykırışına ya da terimin teatral anlamında replik vermesine yol açmayan bir biçimde yapar.

Yukarda Anadolu kültür mirasının bir parçası olan ağıtların büyük bir bölümünün, cinayet, savaş, salgın hastalıklar ya da doğal afetler gibi olağanüstü durumlardan kaynaklandığını belirtmiştim. Yaşar Kemal'de en ateşli yanıp yakılmalara yol açan olgu cinayettir. Ancak ağıtların yaratılmasına ortam sağlayan bir öğe de savaş, daha doğrusu toplumsal bellekte sonsuza dek iz bırakan savaşların anılarıdır. Gelelim bu savaşlara.

Yemen'den Avşar Aşiretlerinin Ayaklanmasına ve Oradan Sarıkamış'a

20. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'i topraklarına katması, Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi ve Girit'in Yunanistan'a bağlanmasıyla hızlanan bir gerileme sürecine girmişti. Jön Türk ihtilalinden bir yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci başladı. Arnavutluk 1910'da ayaklandı ve 1912 Türk-İtalyan savaşından sonra Trablusgarp ve On İki Ada kaybedildi. 1913'te, Balkan Savaşları'ndan sonra küçük devletlerden oluşan bir koalisyon Trakya'nın küçük bir bölümünün dışında tüm Rumeli'ye el koydu. Ardından, yenik düş-

23 Yaşar Kemal, *Demirciler Çarşısı Cinayeti*, Adam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 197-198.

müş Osmanlı İmparatorluğu için felaketle sonuçlanan Birinci Dünya Savaşı çıktı. 1923'te Türklerin çokırklı ve çokuluslu bir imparatorluğun yıkıntıları üzerinde yeni bir devlet kurmalarını sağlayan Kurtuluş Savaşı verildi. Yani Anadolu halkı on yılı aşkın bir süre boyunca bir imparatorluğu kurtarmak, sahibi olmadığı bir davayı savunmak için batıdan doğuya, güneyden kuzeye birçok cephede savaştı.

Savaşa, özellikle de çok kişinin geri dönmediği "Büyük" savaşa gönderme yapan çok sayıda ağıt bu dönemde ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan ölümü efsaneleştiren bir mekân olan Yemen, Anadolu'da derlenmiş ve o zamandan beri "Yemen Ağıtları" olarak anılan bir dizi ağıdın kaynağı olmuştur. Bunlar Yaşar Kemal'in yapıtında kuşkusuz önemli yer tutmaktadır.

Demirciler Çarşısı Cinayeti'nde Mustafa Akyollu'nun fedailerinden biri olan Mestan'a, beye fedakârca hizmetlerinden ve üç oğlunun karşı tarafın başı Derviş Bey tarafından katledildiğini gördükten sonra yol verilir. Düşüncelere dalıp gittiği bir sırada Mestan birden bir umutsuzluk hamlesiyle dervişler gibi dönmeye başlar. Ve tam o anda Yemen'in anısı bilinçaltından su yüzüne çıkar:

> "Yemene ha Yemene diyerek, bükülmüş beli doğrularak, dört dönerek, oynayarak, 'Yemene ha Yemene ha Yemene, Yemene ha Yemene,' diyerek, sesi Anavarza kayalıklarında yankılanarak, pamuk tarlasının içinden Akçasaz bataklığına doğru, dervişler gibi dönerek, 'Yemene ha Yemene!' Sesi çığlıklaşarak. [...]
>
> Yemene ha Yemene ha Yemene ha Yemene!
> Ha Yemene Yemene!
> Yemene hele Yemene!
> Karışın toza dumana
> Hele Yemene Yemene
> Hele Yemene Yemene
> Yemen sıcak kahve pişer
> Asker talime çıkınca
> Aceminin aklı şaşar

Hele Yemene Yemene
Günden yanı soldumola
Yerden yanı uldumola
Memedinin ala gözün
Karıncalar oydumola
Hele Yemene Yemene
Yemen sıcak dayanamam
Tan borusu er vurulur
Genceciksin uyanaman
Hele Yemene Yemene
Ya kimlere baba desin
Senin bebek dillenirse
Hele Yemene Yemene
Karıncalar oydumola
Hele Yemene Yemene...
Hasan Hüseyin Onbaşı!
Kartal gibi!
Kaplan gibi!"[24]

Yaşar Kemal bu kez kendinden geçmiş kişisinin aracılığıyla ünlü Yemen ağıdını metne sadık kalarak alıntılar. Bu bölümün Yaşar Kemal'in derlemesinden alınan ağıtla karşılaştırılması (bkz. ilerde) yazarın uyguladığı yöntem hakkında kesin bir fikir verecektir. Kısaca, metne ağıttan birkaç dize katarak gerisini kendisinin yarattığını söyleyebiliriz. Bu durumda, ayrışık bir metin karşısında bulunuyoruz. Bu, metinlerarasılığın örnek metnin tümünü kapsamayıp, ancak bazı bölümlerin alıntılandığı bir alaşımdır. Aslında burada alıntı ile gönderme arasında bir ara evre söz konusudur. Şimdi başka bir savaştan, 1915'te doğu cephesinde, Allahüekber dağlarında donan yüz binlerce askerin hayatına mal olan Sarıkamış harekâtından kaynaklanan bir ağıdın bir bölümüne gelelim. *Mağara*'nın en ilgi çekici kişilerinden biri, Tahta Bacaklı İskender Çavuş konuşuyor:

24 *A.g.e.*, s. 285.

"İşte Başkumandan Enver de korkunca, bizi sürdü karlı dağların ortasına, düşmanın üstüne. Soğukta havada kuşlar donup tap diye yere düşüyorlardı. [...] Sabahleyin kalkınca ordugâhın yöresinde donmuş kalmış nöbetçiler birer taş heykelmişçesine öyle kaskatı duruyorlardı. Doksan bin asker, doksan bin ana kuzusu, ne böyle soğuk, ne böyle kar, ne böyle buz, ne böyle dağlar görmüşler. Kış ortasında hücum buyruğunu salladı Enver Paşa. Asker hücum etti. Bir daha, bir daha hücum emri verdi, asker hücum etti. Asker ölgün, bitkin, aç, çıplak yürüyordu karların üstünde... Karların üstüne yumak yumak da bitler dökülüyordu onlardan..."[25]

Savaşta bacağını kaybetmiş olan İskender Çavuş'un anlatısının tam bu anında Sarıkamış'ın anısı bir ağıt şeklinde su yüzüne çıkar:

"Donmuş doksan bin kişiyi, donmuş bitleriyle kar örttü. Sarıkamış, Altunbulak, Allahüekber'i biz ne bilek? Ağıtlar yakıldı bütün Anadolu'da Allahüekber üstüne. Bizim uşak böyle gezer, ağlı zıbın, kara yelek... Düşman dağların üstünden geldi geçti, nasıl geçti?"[26]

Bütün bu bölüm, tırnak içine alınmamış cümleler bile Yaşar Kemal'in derlemesinde "Vay Anam Kurası Ağıdı" adıyla yer alan bir ağıttan yapılmış bir alıntıdır (bkz. ilerde). Burada da yazar aynı yöntemi kullanıyor. Hezeyan halindeki kişisine görünür hiçbir neden olmadan bir ağıt okutuyor. Ardından, İskender Çavuş koşukla düzyazının almaştığı anlatısını sürdürüyor. Koşuklu bölümlerde sık sık Sarıkamış harekâtına ilişkin ağıtlardan alıntılar yapıyor:

"Genç Yüzbaşı dedi ki arkadaşlar ben gidiyorum, yoksa bizi de bu koku boğup öldürecek. Siz başınızın çaresine bakın, ben sizi terhis ettim. Binbaşılar binbaşılar, tabur taburu karşılar, yağmur yağıp gün değince, yatan şehitler ışılar."[27]

---

25 Yaşar Kemal, *Kale Kapısı*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 270.

26 *A.g.e.*, s. 270.

27 *A.g.e.*, s. 273.

Yaşar Kemal'in onlarca ağıdı ezbere okuma yeteneği bilinince çoğu zaman kendiliğinden doğan bu metinlerarasılık yöntemleri daha iyi anlaşılır. Romancının önceden şu ya da bu metni bir romanda kullanmak için seçtiği görüşünde değilim. Doğrudan alıntı yapmak onun epik romancı mizacına uygun içgüdüsel bir davranıştır. Ama Yaşar Kemal'de ayrıca metne yabancı kalan alıntılara da rastlanır. Bunlar kimi zaman metinle iyi bütünleşmeyen kolajlardır. Örneğin *İnce Memed*'de doksan yaşını aşkın Koca İsmail, Türkmenlerin tarihinin canlı belleği olarak tanıtılır. Hâlâ avlanır, tüfeği omzunda dere tepe dolanır ve aşiret savaşlarını anlatan nostaljik Türkmen türküleri söyler. Aslında bunlar yaşlı adamın, âşık tarzında okuduğu ağıtlardır:

"Koca İsmail, burada susardı. Göz çukurlarına yaş dolardı. Dudakları titreyerek kalın gür sesiyle Kozanoğlu ağıdını söylerdi:

Çıktım Kozanın dağına
Karı dizleyi dizleyi
Yarelerim göz göz oldu
Cerrah gözleyi gözleyi

Olur mu böyle olur mu
Evlat babayı vurur mu
Padişahın askerleri
Bu dünya böyle kalır mı

Kara Çadır eğmeyinen
Ucu yere değmeyinen
Ne kaçarsın koç Kozanoğlum
Beş yüz atlı gelmeyinen."[28]

Bu metin bence anlatıyla iyi kaynaşmamıştır, çünkü olayların akışına hiçbir katkısı yoktur. Birçok örnekte olduğu gibi, bu da yazarın folklordan alıntılamayı alışkanlık edindiği kolajlardan biridir. Yaşar Kemal'in yapıtı böylece az ya da çok uyum

---

28 Yaşar Kemal, *İnce Memed*, Adam Yayınları, İstanbul, 2001, cilt 1, s. 280.

halindeki rengârenk motiflerin pırıldadığı bir Anadolu kilimi gibi dokunmuştur. Anlatıya beceriksizce yapıştırılmış bu motif, yaklaşımımız açısından özellikle ilginçtir, çünkü zorunlu iskân hareketi karşısında 1865 yılında ayaklanan Kozan aşiretlerinin reisi Kozanoğlu'nun ölümünü dile getirmektedir.[29] Yaşar Kemal'in romanlarının çoğunda göçer aşiretlerin ortak belleğinde hâlâ canlılığını koruyan bu olaya gönderme yapılmaktadır. İlk kez Yaşar Kemal tarafından derlenen bu ağıt, tarih ile halk geleneği arasındaki bağlantının çok özgün bir örneğidir.

Yaşar Kemal'in yapıtında ağıt tam anlamıyla bir tema değil, anlatıda olduğu gibi kişilerin söyleminde de var olan, durmadan dile gelen bir öğedir. Bu bildirinin kısıtlı çerçevesinde, otuz kadar romana dağılmış çok sayıda ağıda yapılan bütün göndermeleri belirtmiş değilim. İçinden çıkılması güç olan kaynaklar sorununa da değinmek istemedim. Örnekleri çoğaltabilir ve dile getirilen Osman'ın ağıdından (s. 27) ya da *Demirciler Çarşısı Cinayeti*'nde yazarın (bu kez ustaca) araya kattığı Anavarza ağıdından (s. 213) söz edebilirdim, ama bu bana gerekli görünmedi. Önemli olanı söylediğimi ve Yaşar Kemal'in romanlarının halk geleneği ile kurduğu yakın ilişkileri ortaya koyduğumu sanıyorum. Son olarak bu inceleme bağlamında ilginç bularak seçtiğim birkaç ağıda yer vermek istiyorum.

Metinler

Kozanoğlu Ağıdı

Kozanoğlu Ahmed Paşa ve kardeşi Yusuf Ağa, Türkmen aşiretlerinin zorla iskânı sırasında Osmanlı yönetimine karşı bir ayaklanmanın başını çekmişlerdi. Yusuf Ağa askerler tarafından öldürüldü ve Ahmed Paşa hapsedildi. Bu ağıt o sırada yakın akrabaları tarafından Yusuf Ağa için okunmuştur. Bu ağıt aynı zamanda 19. yüzyılda Türkmen aşiretlerinin ayaklanmasını yücelten halk şairi Dadaloğlu'na da mal edilmektedir, bu

29 Aslında öldürülen yaşça küçük kardeşi Yusuf Kozanoğlu'dur, aşiret reisi Ahmed Kozanoğlu ise hapsedilmiştir.

da ağıdın âşık geleneğine saz eşliğinde okunan bir şiir biçiminde geçtiğini göstermektedir. (Karş. Cahit Öztelli, *Evlerinin Önü*, Milliyet yay. s. 662-663. Çukurova ovasında çok yaygın olan bu metnin birçok versiyonu bulunmaktadır).

Çıktım Fekenin dağına
İrembil atdım bağına
Aşiretden imdad olmaz
Gaç gurtul Gâvırdağına

Çıktım Fekenin dağına
Garı dizleyi dizleyi
Yarelerim göz göz oldu
Cerrah gözleyi gözleyi

Odasında terzi işler
Küfaylanlar yeri dişler
Ünü böyük Gozanoğlu
Kürt geydirir at bağaşlar

Gutnu zubunun gardağı
Elinde gümüş bardağı
Zamherinin ortasında
Oda vermişler çardağı

Amanın böyle olur mu
Oğul babayı furur mu
Padişah esgerleri
Bu düyne size galır mı

Vay Anam Kurasının Ağıdı

Birinci Dünya Savaşı sırasında Avşarların bir kolu olan Tecirli aşiretinin bir ailesinden beş kardeş askere alınır. Hiçbiri geri dönmez. Hepsi Sarıkamış'ta can verir. Bu ağıt o zaman onların ardından anaları, sonra küçük bacıları ve köy kadınları tarafından yakılır. Avşarlar arasında, birçok versiyonunun derlendiği Pınarbaşı köyünde bu ağıt çok yaygındır. "Vay Anam Ku-

rası" yöre gençlerinin Sarıkamış harekâtı için askere alınmalarına gönderme yapmaktadır:

Beş oğlum var beş taburda
Silahı dolu kuburda
Sabreyle kızım sabreyle
Çok keramet var sabırda

Oğlum gitti güle güle
Gelmedi el ile bile
Biri nergiz biri nevruz
Biri sümbül biri lale

Geçiyor gâvurun sözü
Padişah kırıcı bizi
Din İslâm elden gidiyor
Ulaş bari Battal Gazi

Tabur taburu karşılar
Talim eder onbaşılar
Yağmur yağıp gün değince
Yatan şehitler ışılar

Atının alnını sığar
Önüne malağma yığar
Babam bedel versin diye
Uğrun uğrun boynun eğer

Anan kurbanların olsun
Dört bacın kadanı alsın
Nider on iki deveyi
Altısını bedel versin

Kız:

Yaşa anam oğlu yaşa
Yazılanlar gelir başa
Ana ben sana küskünüm
Bedel vermedin kardeşe

Ana:

Öyle deme kızım Hatun
Oğlum öldü kaldım yetim
Böyle olacağın bilsem
Alırdım oğlumu satın

Aferin oğlum aferin
Bir kara donlu neferim
Taburuna vardı m'ola
Kara kâküllü Çaparını

Zıbının içi astar
Mevlam encamını göster
O kıza kurban olayım
Bostan oğlum bir kız ister

Kız:

Anam beş oğlan yetirmiş
Arkası keten gömlekli
benim kardeş cirit oynar
Kucağı on beş değnekli

Ana:

Atının alnı perçemli
Üstü gülgülü keçeli
Baban ölsün oğlancığım
Beli çifte tabancalı

Kız:

Sarıkamış Altunbulak
Soğanlıyı biz ne bilek
Bizim uşak böyle gezer
Aklı zıbın kara yelek

Battın Avşar kazaları
İbrişimin kozaları
Sarıkamışta kırıldı
Gonca gülün tazeleri

Gene kavga sesleniyor
On altılı isteniyor
Gidenlerden biri gelmez
Silahları paslanıyor

Yemen Ağıdı

1911'de iki kardeş –Mehmet ve Memiş– Yemen'e savaşa gider ve geri dönmez. Bu ağıt onlar için küçük bacıları tarafından okunmuştur:

Gara çadır is mi dutar
Martin tüfek pas mı dutar
Ağlayalım anam bacım
Elin gızı yas mı dutar

Günden yanı soldumola
Yerden yanı uldumola
Memmedimin ala gözün
Garınçalar oydumola

Basma fıstan kirlenirse
Başda püsgül fırlanırsa
Ya kimlere baba desin
Senin bebek dillenirse

Gitme Yemene Yemene
Garışın toza dumana
Mekdubunu sal gardaşım
Bacını goma gümana

Getme Yemene Yemene
Yemen sıcak dayanaman
Dang borusu er vurulur
Sen cahalsın uyanaman

Getme Yemene Yemene
Yemen sıcak gayfa bişer

Esger talime çıkışın
Aceminin aklı şaşar

Tarlalarda biter gamış
Uzar gider, vermez yemiş
Çöl Yemende can verenner
Biri Mehmet biri Memiş

Hacı Bey'in Ağıdı

Andırın yöresinin gerçek adı bilinmeyen bir köyünden olan Hacı Bey adında bir delikanlı düğün gecesinde ölür. Bakire kalan genç gelin ağıt yakar:

Yol üstünde kara yılan
Sıçıra boynuma dolan
Gelin geldim kız gidiyom
Uyan Hacı Beyim uyan

Evlerinin uğru arpa
Kır at gelir kırpa kırpa
Hacı Beyim can veriyor
Kollarını çırpa çırpa

Aynalı martin kol istiyor
Gümüş kemer bel istiyor
Ne yatıyon Hacı Beyim
Elin kızı yar istiyor

Hezerine hüzerine
Hele bakın mezarına
Hacı Beyin kır atını
Çekin Sultan pazarına

Ayvalıktan kalktım yayan
Dayan hey dizlerim dayan
Menekşeden gelin geldim
Uyan Hacı Beyim uyan

İKİNCİ BÖLÜM

Derviş ve Ölüm

Balkan Dervişlerinde Evliya Ölümleri ve Keramet Dağıtan Türbeler

Alexandre Popovic

Müslüman dünyasının her yerinde olduğu gibi, ölüm (çeşitli görünümleri altında) Balkan derviş çevrelerinde de hazır ve nazırdır. Çünkü şifa aramak, hayır dua almak ya da çok çeşitli dileklerde bulunmak için (doğurganlık, aşkta, sosyal hayatta başarı, vb.) evliya ve şeyh türbelerinin (*kubur* da denir) ziyaret edilmesi bu ölmüş kişilerin bu güçlerinin yalnızca çok yönlü olmakla kalmayıp belki de hayattayken sahip olduklarından daha fazla olduğunu kanıtlayan çok yaygın bir davranıştır.

Çok iyi bilinen, bu konuların uzmanları tarafından birçok kez betimlenmiş olgulara burada yeniden değinmemize gerek yoktur. Etnolog, antropolog ya da sosyolog olmadığımdan bu metnin amacı, Balkanlar'daki Müslüman tarikatlar ve derviş çevrelerinde geçerli olan bazı halk inanışlarına değinmekle sınırlı kalacaktır. Bu inanışlar şu ya da bu şekilde mezarlara ve genel olarak ölüme bağlıdır.

Burada sunulan ve bazı başlıklar altında toplanan belgelerin kaynağı, hem okuduklarım, özellikle de büyük Sırp etnolog Thimoir R. Djordjević'in (1868-1944) dev yapıtı *Nas narodni zivot*'ta[1] yer alan notlar, hem de Balkan ve Güneydoğu Avrupa

1 T. R. Djordjević, *Naš narodni život*, 1. bas., Belgrad, Geca Kon, 1930-1934; 2. bas., Belgrad, Prosteva, 1984 (4 cilt). Alıntılar daha eksiksiz olan ikinci baskı-

Müslümanları arasında, ayrıca da bu bölgelerden göçerek Türkiye'ye ya da Yakındoğu'daki Arap ülkelerine yerleşmiş Müslümanlar arasında bulunduğum sıralarda duyabildiklerimdir. Verilen bilgiler, örnek niteliğinde olup eksiksiz olma savında değildir.

Birden Çok Türbeli Evliyalar

Balkan Müslümanlarından birkaç evliyanın, bilinen birçok türbeye sahip olma gibi bir özellikleri vardır.

Bu alanın tartışılmaz "şampiyonu", türbelerinin sayısı (ondan çok) kadar halkın gönlünü kazanması ve ünüyle başı çeken, hakkında doğal olarak çok yazılmış olan Sarı Saltık'tır (ya da Saltuk).[2]

---

dan alınmıştır. Eski Yugoslavya'da Müslüman halk tasavvufu üzerine yazmış kişilerin çoğunun bu külliyatın varlığından bile haberli olmadıklarını hatırlatmamız gerekiyor, bu da eğitimleri ve çalışmalarının bilimsel değeri hakkında bir fikir vermektedir.

2 Karş. örneğin: J. Deny, "Sari Saltiq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges offerts à M. Émile Picot,* Paris, 1913, c. II, s. 1-15; aynı yazardan: "Traditions populaires de Florina", *Revue des Traditions Populaires,* XXXIV, 1919, Supplément; F. Babinger, "Sarı Saltık Dede" (1926'da yayımlanan makale), *Encyclopédie de l'Islam* (1. bas.), c. IV, (fr. bas.) s. 177-178 ve *İslâm Ansiklopedisi,* c. 10, s. 220-221; aynı yazar, "'Sary saltyq Dede bei Blagaj (Herzegowina)", *Jugoslavenski Turizam* 1/8, Split, 1928, s. 20-22; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford, Clarendon Press, 1929 (karş. özellikle c. II, böl. XXXII, s. 429-439, ayrıca bkz. onlarca referansın bulunduğu Dizin, s. 857); M. Tayyib Okiç, "Sarı Saltuk'a ait bir fetvâ", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi,* I/I, s. 3-13; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf,* İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961, s. 27-41; H. Kaleshi, "Legjendat shqiptare përmbi Sari Saltukun", *Përparimi,* Priştine, 1967, I, s. 86-103; aynı yazar, "Albanische Legenden um Sari Saltuk", *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes,* Sofya, 1971, c. VII, s. 815-828; M. Kiel, 'The türbe of Sarı Saltık at Babadag-Dobruca. Brief historical and architectural notes", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi,* 6-7, 1977-1978, s. 205-225; aynı yazardan "Güney Romanya'da Sarı Saltık'm çalışmaları ve Doğu Bulgaristan'da erken Bektaşilik merkezi üzerine tarihsel önem taşıyan notlar", *Çevren,* VI/3 (19), Priştine, Eylül 1979, s. 27-36; A. Yaşar Ocak, "Sarı Saltık ve Saltıkname", *Türk Kültürü,* 197, Mart 1979, s. 266-275; M. Adamovic,"Das Tekke von Sarı Saltıq in Eskibaba", *Materialia Turcica,* 5, 1979, s. 15-23; aynı yazar, "Baba Saltuq", *Beiträge zur Namenforschung,* N. F., 16, 2, 1981, s. 219-226; G. M. Smith, "Some türbes/maqâms of Sarı Saltuq, an early Anatolian Turkish Ğazî-Saint", *Turcica* XIV, 1982, s. 216-225; Th. Zarcone, "Nouvelles perspectives dans les recherches sur

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur, ancak Doğu Trakya'da (Babaeski ve Edirne'de), Romanya'da (Buzeu'da ve özellikle Dobruca'da, Babadağ'da), Bulgaristan'da (Kaliakra'da), Yunanistan'da (Korfu adasında), Arnavutluk'ta (Kruja'da ve Kruja ile Kosova'daki Djakovica kenti arasındaki bölge olan Has'ta), eski Yugoslav Makedonyası'nda (Ohri gölünün güney kıyısında, Aziz Naum Manastırı'nda), Hersek'te (Mostar yakınında Blagaj'da) ve Gdansk'a kadar birçok yerde *kenotaphion*'ların (boş mezar) bulunduğuna işaret edilmektedir. H. J. Kissling'in[3] deyimiyle kuşkusuz bir "*Ur Legende*" [Kadim efsane] ile karşı karşıyayız. Çok daha az tanınmakla birlikte aynı doğrultuda başka birkaç örnek bulunmaktadır. Altmış yıl kadar önce (tam olarak 1932'ye doğru), Kosova'nın Müslüman çevrelerinde 16. yüzyıl Budapeşte'sinin ünlü Bektaşi evliyası Gül Baba'nın dünyada yedi türbesi olduğunu ileri süren efsanelerin dolaştığını pek az kimse bilir. Kosova Mitrovica'da bulunan bu türbelerden biri bütün bölgede büyük bir üne sahipti.[4]

Manastırlı (Bitolj) Hasan Baba'ya gelince, 17. yüzyılın ilk yarısının bu Nakşibendî dervişinin yedi boş mezarı bulunduğu ileri sürülür: önce, camiinin de bulunduğu Manastır'da,

---

les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobrouca, de Deli Orman et de la Thrace orientale", *Anatolia Moderna-Yeni Anadolu*, IV, Istanbul, 1992, s. 1-11 (karş. s. 2-4); M. Kiel, "A note on the date of the establishment of the Bektachi order in Albania. The cult of Sarı Saltık Dede in Kruja attested in 1567-1568", A. Popovic ve G. Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Isis.

3 H. J. Kissling, "Herzegowinische Skizzen, *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, Sonderband, [Seria Balcanica-Orientalia Monacensia, in Honorem Rudolph Trofenik septuagenarii], Münih, 1981, s. 153-163 (karş. s. 161-163). ·

4 Bu efsanenin uzun bir betimi ve çeşitli varyantları T. R. Djordjević'in yapıtında "Djul Babino turbe u Kosovskoj Mitrovici" başlığı altında bulunmaktadır, *a.g.e.*, c. 3, s. 127-129. Genel olarak Buda'lı Gül Baba için karş. L. Fekete, "Gülbaba", *EI2*, ve ayrıca: F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 551, 703 ve devamı; L. Dasköczy, "A Moslem shrine in Buda", *The Muslim World*, 25, 1935, s. 60-66; L. Fekete, "Gül-baba et le Bektasî derk'âh de Buda", *Acta Orientalia*... IV, Budapeşte, 1955, s. 1-18; A. Masala, "Il mistico Gül Baba; una tomba ottomana a Budapest", *Islam, Storia e Civiltà* 3, Roma, 1984, s. 155-261. Nedim Gürsel Gülbaba'nın sözde mezarlarından birinin İstanbul'da Galatasaray Lisesi'nin arka bahçesinde bulunduğunu bildirme inceliğini gösterdi.

sonra Kosova'da (bir yerde), Üsküp'te, Edirne'de, İstanbul'da (Divan Yolu üzerinde), Anadolu'da ve Mısır'da.[5]

Son olarak Horasanlı Ali Baba'nın, 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Kumanovalı bu Bektaşi evliyanın (5 Temmuz 1993'te Djordjević'in alan üzerinde derlediği yerel bir efsaneye göre)[6] bilinen beş türbesi bulunuyordu: Kumanova, Bursa, Eskişehir, Bergama ve Yenişehir'de.

Mezarları Hıristiyanlık Döneminden ya da Hıristiyanlık Öncesinden Kalma Bir İbadet Yerinde Bulunan Evliyalar

Bazı evliya mezarlarının Hıristiyan ya da Hıristiyanlık öncesi (pagan) bir ibadet yerinde bulunma gibi bir özellikleri vardır. Balkanlar'da bu durumun en ünlü örneklerinin hepsi Arnavutluk'tadır. Söz konusu olan üç Bektaşi evliyanın mezarıdır: Sarı Saltık'ın mezarı Kruja yakınında bir dağda bulunur (bir saatlik tırmanıştan sonra efsaneye göre evliyanın basit bir tahta kılıçla yedi başlı bir ejderi öldürdüğü mağaraya varılır);[7] Balım Sultan'ın mezarı Elbasan'ın kuzeyinde, Martanesh yakınındaki dağdadır;[8] (Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'in sözde üvey kardeşi) Abbas Ali'nin mezarı Tomor dağının yamaçlarında, "büyük bir beyaz atın üzerinde Arabistan'dan gelen Abbas Ali'nin bölgeyi barbarlardan kurtardığı"[9] yerdedir.

Yerel inanışa göre bu üç mezarın aralarında bağlantı olduğunu da belirtelim. J. Swire 1937'ye doğru Balım Sultan Tekkesi'ni ziyaret ettiğinde, onu evliyanın mezarının arkasındaki bir

---

5 Karş. ayrıntılar için Djordjević, "Hasan-Baba džamisi u Bitolju", *a.g.e.*, c. 3, s. 395-396; ve çeşitli varyantlar için F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 118, 236, 356-37, 533 ve 541.

6 Karş. ayrıntılar için T. R. Djordjević, "Ali-baba turbesi u Kumanovu", *a.g.e.*, c. 3, s. 383. Ancak Hasluck'un zikrettiği "Khorasanlı Ali baba"nın (*a.g.e.*, s. 507 ve 550-551) aynı kişi olup olmadığına karar verilemiyor.

7 Notlar ve referanslar için N. Clayer, *L'Albanie pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'epoque post-ottomane (1912-1967)*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1990, s. 336-338.

8 *A.g.e.*, s. 354-356'da ayrıntılar ve referanslar bulunacaktır.

9 *A.g.e.*, s. 406-411'de ayrıntılar ve referanslar bulunacaktır.

dehlize götürmüşler, bu dehliz bir yandan Tomor dağının tepesine, bir yandan da Kruja'nın tepesindeki kayaya giden yeraltı geçitlerine, yani yukarda sözünü ettiğimiz diğer iki mezara açılıyormuş.[10]

Müslümanlar ve Hıristiyanlar Tarafından "Karma Yatır" Olarak Kullanılan Mezarlar

Birçok evliyanın, şeyhin ya da dervişin "karma yatır" olarak kullanılan, yani Müslüman halka olduğu gibi Hıristiyan halka açık mezarının bulunduğu bilinmektedir. Bunlar çoğunlukla Bektaşilere ait olsa da, az sonra göreceğimiz gibi bu durum her zaman geçerli değildir.

Arnavutluk'ta (komünist döneme ve 1967'de bütün ibadet yerlerinin kapatılmasına kadar) bu türdeki en tanınmış ibadet yeri, az önce sözünü ettiğimiz Tomor'daki mezardı. Hıristiyanlar "Şem Ri'yi, yani Meryem Ana'yı ziyaret etmek için ağustos sonunda büyük bir hac kutlamasına gelmeyi sürdürüyordu; Bektaşiler aynı sırada efsanenin Abbas Ali'ye mal ettiği türbeyi ziyaret ediyordu..." Bu vesileyle hacca gelen Bektaşiler ve Hıristiyanlar, J. Swire'e göre, sekiz dokuz bin kişiyi buluyormuş.[11] Bulgaristan'daki durum için Bernard Lory şunları yazıyor:

> "Bazı ibadet yerleri iki din tarafından ortaklaşa kullanılıyordu. Bu konuda az bilinen örnek kuşkusuz, camiye dönüştürülen, ancak azizin mezarının Hıristiyanlara açık tutulduğu, Selânik'teki Aziz [Aghios] Demetrios Kilisesi'dir. Bazı Müslüman yapılarının Hıristiyan kökenli olduğunu, tepelerindeki hilalin içinde yer alan küçük bir haç belirtiyordu: Deliorman'daki Demir Baba Tekkesi, Gerlovo'da Draganovtsi Camii, Varna'da Kırk Camii, Tırnova'da Kırk Mıçenitsi [Mantir] Kilisesi, buna örnektir.
>
> Ancak Osmanlı dünyası daha da şaşırtıcı çelişkileri hoşgörüyle barındırıyordu; bazı yerlerde Hıristiyanlar ve (Şii) Müslümanlar[12]

10 Karş. J. Swire, *King Zog's Albania*, Londra, R. Hale, 1937, s. 279-280.

11 N. Clayer, *a.g.e.*, s. 409.

12 "Alevi" demek daha doğru olurdu.

iki ayrı ad taşıyan bir ermiş türbesinin başında, birbirinin neredeyse eşi olan kurban törenlerine katılıyor, töreni şenlikler izliyordu. Böylece, 2 Ağustos'ta toplanan Deliorman Kızılbaşları, Hıristiyanların, yıldırımın efendisi Aziz Elya [İlyas] adıyla saygı gösterdikleri Demir Baba'nın tekkesinde toplanıyorlardı. Ya da 1 ve 2 Mayıs günleri, Türkler, Gagavuzlar ve Bulgarlar, Varna'nın kuzeyindeki Ak Azala Baba Tekkesi'nde bir araya geliyorlardı. Bu tekkenin piri, davarların kaybolması halinde yakarılan Aziz Athanasios ile özdeşleştirilmiştir. Başka yerde Sarı Saltık ve Aziz Nikolas, tıpkı Kasam ile Aziz Demetrios gibi bir tutulur. Halkın bu bağdaştırmacılık anlayışına Balkanlar'ın her tarafında rastlanır."[13]

Ünleri daha az yaygın olmakla birlikte eski Yugoslav Makedonyası'nda ve Kosova'da başka "karma ibadethaneler" bulunur.

Makedonya'daki diğer karma ibadethaneler arasında, daha önce adı geçen Koritza/Korça Bektaşilerinin ziyaret yeri olan Ohri'deki Aziz Naum Manastırı'nı;[14] Kalkandelen/ Tetevo'daki

---

13 B. Lory, *Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie. L'Exemple des villes bulgares 1878-1900*, İstanbul, IFEA-Éditions Isis [Varia Turcica, I], 1985, s. 176-177. Burada bulunan referanslara ekleyebileceklerimiz: (a) Demir Baba tekkesi için: F. Kanitz, *La Bulgarie danubienne et le Balkan. Études de voyage (1860-1880)*, Paris, Hachette, 1882, s. 535-537; F. Babinger, "Das Bektaschi -Kloster Demir Baba", *Mittelungen des Seminar für orientalischen Sprachen*, XXXIV/2, Berlin, 1931, s. 84-93 (yeni bas. F. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen*, Münih, I, 1962, s. 88-96); H.-J. Kornrumpf, "Zum Alter des Demirbaba-Tekke bei Isperich (Bulgarien)"; *Südost Forchungen*, 31, 1972, s. 337-339; M. Kovačeva, "Archeomagnito datirane na teketo Demir Baba, Razgradski okrâg", *Muze i Pametnici na Kalturata*, 15/3, Sofya, 1975, s.22-23; (b) Akyazılı Baba tekkesi için: F. Kanitz, *a.g.e.*, s. 474-477; C. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Prag, Viyana-Leipzig, 1891, s. 533; F. W. Hasluck, *a.g.e.*, yirmi kadar yerde (karş. Dizin s. 773) başka referanslar bulunacaktır; V. Tibeica, *Valea fără de iarna şi Coasta di Argint*, Bükreş, 1934; P.-H. Stahl, "La dendrolâtrie chez les Turcs et les Tatars de la Dobroudja", *Revue des Études du Sud-Est européen*, III/1-2, Bükreş, 1965, s. 297-303; S. Eyice, "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *Belleten*, XXXI/124, 1967, s. 551-600; A. Margos, *Teketo Ak Azălă-Baba*, Tolbuhin, 1971, 16 s.; M. Kâmil Dürüst, "Bulgaristan'da Akyazılı Sultan Tekkesi", *Türkiyemiz*, 9/26, 1978, s. 6-10; G. Rota, "Un santuario islama-cristiano nei pressi di Varna", *Islam Storia e Civiltà*, VI/3 (20), Roma, 1987, s. 190-199; Th. Zarcone, "Nouvelles perspectives..." *a.g.m.*, s. 8-9.

14 Karş. F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 583; J. Swire, *a.g.e.*, s. 242; P. Bartl, "Kryptochristentum und Formen des Religiösen Syncretismus in Albania", *Grazer und Münchener balkanologische Studien*, Münih, 1967, s. 117-127 (karş. s. 124).

Bektaşi tekkesini sayabiliriz.[15] Burada gömülü olan tekkenin piri Sersem Ali, Hıristiyanlar tarafından Aziz İlyas'la özdeşleştiriliyordu. Makedonski Brod'daki (Kicevo'nun doğusunda, Kicevo-Prilep yolu üzerinde) Bektaşi türbesi,[16] Aziz Nikolas'a adanmış bir türbeye (daha doğrusu *capella*'ya) dönüştürülmüştür. Hıristiyanların Aya Yorgi [Aghios Georgios] yortusunda ziyaret ettiği Kumanova yakınında, Tekija köyünde bulunan Bektaşi dergâhı (daha doğrusu Karaca Ahmed'in türbesi);[17] son olarak da Daljvardovac'daki (Kumanovo yakınında köy) Rufai tekkesinin türbesi sayılabilir.[18] Jovan Hadzi Vasiljevic'in tanıklığına göre "bir zamanlar Daljvardovac Tekkesi'nde [bölgedeki] herhangi bir kilisedekinden çok Hıristiyan vardı..."

Kosova bölgesine gelince, Daždinci'deki (Gnjilane yakınında köy)[19] Sadiye tekkesi; eski bir tekkenin tek kalıntısı olan Kačanik'teki Sinani türbe;[20] Prizren yakınında, Cviljen dağı dolayında bulunan "Šar-Planina" yamaçlarındaki İmer [Ömer] Baba türbesi;[21] Djakovica'da bir Şazeliye tekkesinin türbesi (Mula Yusuf mahallesindeki Şeyh Kulu tekkesi), yalnızca şifa aramaya gelen Müslümanlarca değil, "Belgrad'dan bile gelen" (Katolik ve Ortodoks) Hıristiyanlar tarafından hâlâ sıklıkla ziyaret edilir. Bu olguya Belgrad Üniversitesi'ndeki meslektaşımla birlikte Djakovica'yı Eylül 1985'te ziyaret ettiğimizde tanık olduk.[22]

---

15 Karş. F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 93-94, 524-525 ve 592-593.

16 Karş. A. Stajonovski, "Edno potvrdeno predanie", *Muzejski Glasnik na Istoriskiot Muzej na Makedonija*, 4, Üsküp, 1979, s. 53-57.

17 Karş. F. W. Hasluck *a.g.e.*, s. 92, 274-277, 525, 582-583; ve M. Filipović, "Zanimljivi kultni predmeti i običaji u selu Tekiji (u srezu žegligovskom)", *Južni Pregled*, Üsküp, Ekim 1932, s. 409-418.

18 J. Hadzi Vasilevic, *Skopje i njegova okolina*, Belgrad, 1930 (karş. s. 321).

19 Karş. A. Popovic, "Un texte inédit de Hasan Kaleshi: "L'ordre des Sa'dīya en Yougoslavie", R. Dor ve M. Nicolas (ed.), *Quand le crible était dans la paille... Hommage à Pertec Naili Boratav*, Paris, G.-P. Maisonneuve ve Lerose, 1978, s. 335-348 (karş. s. 344).

20 Karş. G. Elezovic, "Kačanička tekija", Južna Srbija, 42-43, Üsküp, 1924, s. 808-813.

21 T. R. Djordjević, "Imer-Baba turbesi", *a.g.e.*, c. 3, s. 377-378.

22 Karş. A. Popovic, "Les derviches balkaniques III: les Shâdhilis", B. Scarcia Amoretti ve L. Rostagno (ed.), *Yad-nâme in memoria di Alessandro Bausani*, Roma, Bardi, 1991, c. I, s. 389-407 (karş. s. 397).

Verdiğimiz son örnekler bizi iyi bilinen bir temaya doğrudan yönlendiriyor. Konu, evliya türbelerine gelerek olası bir şifa aramak (aynı zamanda, belirli anlarda, belirli yerlerde gerçekleşmiş kerametlerden medet ummak) ve genel olarak evliyanın türbesine adak adamak ve armağanlar sunmaktır. Bu uygulamalara nasıl yer verildiğine ilişkin birkaç kısa gözlemde bulunmakla yetinelim. Görünüşe göre en yaygın uygulama hastayı mezarın başına getirmek, ona dualar okutmak, mumlar yaktırmak, sonra onu bir süre mezarın üzerinde ya da yanında uyutmaktır. Uygulama süresi kimi zaman bir iki saat,[23] kimi zaman üç kez yarımşar saattir,[24] ama akıl hastaları söz konusu olduğunda bu süre çok daha uzun tutulur (en fazla kırk gün).[25] Bazı yerlerde, hastanın mezarın üstünde uyuyakalmasının, iyileşeceğinin belirtisi olduğuna inanılır.[26] Djakovica kentindeki (Kosova'da) en ünlü Sadiye tekkelerinden biri olan "Tebdil" Tekkesi'nde menteşeler sayesinde (tıpkı kapı gibi) bir yanı kaldırılabilen bir sanduka gördüm. Böylece hasta, mezarın üzerine doğrudan uzanarak geceyi sandukanın içinde geçirebiliyordu.

Diğer yaygın âdetlerden biri kapla su getirmektir. Gece boyunca evliyanın mezarının üzerine bırakılan kaptaki su hastaya içirilir; hastanın mintanı (ya da diğer bir giysisi) bir gece boyunca mezarın üzerine bırakılır, sonra hastaya geri verilir vb.[27]

---

23 Karş. T. R. Djordjević, "Djul-Babino turbe u Kosovskoj Mitrovici", *a.g.e.*, c. 3, s. 127-129 (karş. s. 129).

24 Karş. E. Krohn, "Kleine beitrâge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkan-Halbinsel", *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Võlkerkunde*, 4 (juli), Leipzig, 1934, s. I-II (karş. s. 9).

25 T. R. Djordjević, "Rifai tekesi u Kosovskoj Mitrovici", *a.g.e.*, c. 3, s. 131.

26 T. R. Djordjević, "İsak-Baba turbesi kod Janjeva', *a.g.e.*, c. 3, s. 136-137 (karş. s. 137).

27 Bu tür âdetler konusunda sayısız referans bulunmaktadır. Sırası gelmişken Balkanlar'da dervişlik hakkında (yukarıda işaret ettiklerimizin dışındaki) çok ilginç bilgilere rastlayabileceğimiz birkaç nadir sentez metin sayalım: G. Elezovic, *Dervički redovi muslimanski. Tekije u Skoplju* (Müslüman derviş tarikatları, Üsküp tekkeleri), Üsküp, bas. Stara Srbija, 1925; M. Garc.evic. *Zapisi i hamajlije* (Tılsımlar ve muskalar) (yalnızca 1. c. yayımlanmıştır), Zagreb-Sa-

Evliya türbelerini ziyaret konusunda bir bakıma tamamen akışın tersine işleyen ve kanımca kendi türünde tek olan bir örneğe yer verelim: 1980'de, Mareşal Tito'nun Belgrad'daki ("Kuca Cveca / Çiçekler evi" adı verilen) mezarının Kosova ve Makedonyalı kırk yedi şeyh, vekil ve derviş tarafından resmen ziyaret edilmesi. (Aslında bu kişiler tamamen başka bir nedenle, Yugoslavya'da dönemin yeni *Reisü'l-ulema*'sı olan Naim Efendi Hadžiabdič'in[28] atanması dolayısıyla Belgrad'a gelmişlerdi).

Bir Dedenin Kanının Aktığı Yerde Kurulan Türbe

Bazı türbeler, bir evliyanın, şeyhin ya da dervişin gerçek ya da varsayılan mezarının üzerinde değil, bir dedenin bedeninden biraz kanın aktığı düşünülen yerde kurulmuştur. Bu türden bilinen birçok örnek arasında şunları sayabiliriz:

Dhristi'deki (Skoder yakınında Drivast ya da Drivasti) Kamber Baba Türbesi, onun bir parmağını kaybettiği yerde yapılmıştır, oysa mezarının üzerine kurulan türbe 300 metre ötededir.[29] Kosova'daki Gracanica ve Janjevo yolunun arasında, Sultan I. Murad'ın naaşı Bursa'ya nakledilirken[30] bir parça kanının aktığı yerde küçük bir tekke kurulmuştur. Halk arasında, Müslüman gazi Ali Bey'in Hıristiyan kahraman Zmaj Ongjeni Vuk[31] tarafından yaralandığına inanılan her yerde, yani Sme-

raybosna. 1942; A. Bejitic, "Jedno vidjenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kultnih mjesta" (Saraybosna'daki evliyalara ve ibadet yerleri olarak mezarlarına bir bakış), *Prilozi za Oritentalnu Filologiju*, XXXI, Saraybosna 1981, s. 111-129: Dz. Cehajic., *Derviški redovi u jugoslavenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu* (Yugoslav ülkelerinde ve özellikle Bosna-Hersek topraklarında derviş tarikatları), Saraybosna, Orijentalni Institut, 1986; E. Zenginis, *Batı Trakya'da Bektaşilik: İslâm'ın Yunan topraklarına yayılmasının tarihine katkı* (Yunanca), Selânik, Institut d'Études balkaniques, 1988; L. Mašulović-Marsol, *Les Rifâ'îs de Skopje. Structure et impact*, Istanbul, Éditions Isis, 1992; A. Popovic, *Un ordre de derviches en terre d'Europe. Les Rifâ'îs*, Lozan, L'Age d'Homme, 1993.

28 Karş. ZIDRA derneği dergisi (Yugoslavya dervişlerinin resmi dergisi), *Bilten Hu*, 2, Prizren, 1984, s. 11 ve 13.

29 Karş. T. R. Djordjević, "Turbeta Kamber-Babe kod Drivasta", *a.g.e.*, c. 2, s. 140.

30 *A.g.e.*'de referans bulunacaktır.

31 *A.g.e.*'de referans bulunacaktır.

derevo kentinin yukarı çığırında Tuna boyunca birçok tekke kurulmuştur. Kosovska Mitrovica'daki Gül Baba Türbesi'nin, bu Bektaşi ermişinin cesedi Budin'den Bursa'ya[32] nakledildiği sırada bir parça kanın aktığı yerde kurulduğu sanılmaktadır. Yine Kosova'da Djakovica yakınındaki Beleg adında bir köyde bulunan çok eski bir türbe hakkında, adı bilinmeyen bir dedenin kanının aktığı yerde kurulmasının dışında hiçbir kesin bilgi yoktur.[33]

Mucize Gösteren Mezarlar

Birçok evliya mezarının mucize gösterme özellikleri vardır. Örneğin, 18. yüzyılda Karadağ'da, Rozaj yakınında, Balotici köyünde öldürülen Uzice'li ünlü Halveti şeyhi Şeyh Mehmed'in mezarında, kokusu bütün diğer güllerinkinden kat kat güzel bir gül bitmiş. Bu şeyhin naaşı sonradan Rozaj'a, kentin camisinin yanında gömülmek üzere nakledildiğinde, söz konusu gülü de oraya getirip dikmeyi başarmışlar. Gül hâlâ orada mis gibi kokmaya devam ediyormuş. Birçok kişi onu başka yerlere aşılamaya çalışmış, ama gerçek bir başarı sağlanamamış, çünkü kokusu hiç aynı olmuyormuş.[34]

Başka bir şeyhin, Ohrili Kaplan Baba'nın doğrudan mezarından gelen garip bir musiki, bir dümbelek sesi sık sık duyuluyormuş.[35]

Evliya Mezarlarının Üzerinde Geceleri Parıldayan Işık

Balkanlar'ın birçok yerinde, derviş çevrelerinde geceleri bazı mezarların üzerinde kimi zaman bir ışığın parıldadığı ileri sürülür. Halk inanışına göre bunun anlamı, orada gömülü olan şeyhin ya da dervişin evliya mertebesine yükseldiğidir. Gostiva'da[36]

32 *A.g.e.*, c. 3, s. 128.

33 T. R. Djordjević, "Tirbia Biljegit", *a.g.e.*, c. 3, s. 381.

34 T. R. Djordjević, "Turbe Šeih Mehmeda od Užica", *a.g.e.*, c. 3, s. 134-135.

35 T. R. Djordjević, "Še Tak tuk Kaplan-baba tekesi u Ohridu", *a.g.e.*, c. 3, s. 394.

36 T. R. Djordjević, "Halveti tekesi u Gostivaru", *a.g.e.*, c. 3, s. 388.

gömülü Halveti şeyhi Nuh Baba Türbesi, Saraybosna'daki ünlü Yediler Türbesi (bazı yazarlar onu Nakşibendî tarikatına mal etmek istese de bu görüş doğru görünmemektedir);[37] Kosova'da, Djakovica'da gömülü olan ve kimilerine göre Arabistan'dan, kimilerine göre Horasan'dan[38] gelen ve bir veli[39] olduğuna inanılan Baba Arif adında bir Şazeliye dervişinin mezarı buna örnektir.

Aptes Almak İçin Geceleri Mezarlarından Kalkan Evliyalar

Çok yaygın bir inanışa göre evliyalar dinsel vecibelerini yerine getirmek için geceleri mezarlarından kalkar. Bu nedenle türbelerde su dolu ibrikler ve sandukaların üzerinde ziyaretçilerin armağanı olan peşkirler bulunur. Kosova'da ve eski Yugoslav Makedonya'sındaki bazı tekkelerde bu peşkirlerin sayısı öyle yüksektir ki şeyh, kimi zaman önemli ziyaretçilere hayır dua niyetine bunlardan bir ikisini armağan eder.[40]

Şeyhin (iz bırakmadan ortadan kaybolan) Hırkası Mucizeler Yaratıyor

Şeyh Mahmud adındaki Bitolj'lu (belki de Nakşibendî) bir şeyh günün birinde esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolur. Evinin (ya da tekkesinin) avlusunda yalnızca hırkası ve tacı (?) kalmıştır. Soyundan gelenler bu eşyayı alıp saklar. Ancak bu hırka o zamandan beri mucizeler yaratmaktadır: bir kişi

37 Karş. A. Jukić, "Sarajevske džamice juče i danas", *Preporod* 20 (412), Saraybosna, 15 Ekim 1987, s. 2.

38 Yerel müslüman halkın hayalinde Horasan, dervişlerin ve genel olarak mutasavvıfların "en seçkin" ülkesi olarak kabul edilir.

39 Karş. A. Popovic, "Les derviches balkaniques: les Shâdhilis", *a.g.e.*, 397.

40 T. R. Djordjević, *a.g.e.*, c. 2, s. 136, not 12'de A. Hangi'nin ünlü yapıtı *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*'ye (Bosna-Hersek'te Müslümanların hayatı ve âdetleri) gönderme yapıyor, 1. bas., Mostar, 1900; 2. bas., Saraybosna 1906; karş. ayrıca H. Tausk'un Almanca çevirisi *Die Moslims in Bosnien-Hercegovina Ihre Lebenweise, Sitten und Gebräuche*, Saraybosna, A. Kajon, 1907.

uzun süredir hastaysa, hırkanın üzerine su dökülür ve hastaya içirilir, bu kişi kısa süre içinde ya şifa bulur, ya da ölür.[41]

Bir Ölünün Olduğu Gibi Korunmuş Cesedi

Kimi zaman defnedilmesinden çok sonra mezarı açılan bir velinin ya da dervişin cesedinin olduğu gibi kaldığının görüldüğü söylenir. Şimdilik bu türden bildiğim üç örnek bulunuyor: Birincisi, 19. yüzyılın başına doğru (?) Kosova'da, Dečani'de gömülen Ram Sali adında bir dededir. Mezarının üzerine sonradan bir türbe yaptırılmıştır;[42] ikincisi, Üsküplü bir Halveti şeyhinin, Salih Baba'nın cesedidir. Mezardan çıkarılana kadar olduğu gibi korunmuş olan ceset (1954-1955'e doğru) birkaç dakika kadar ünlü Üsküplü Rufai şeyhi Şeyh Haydar'a[43] göründükten sonra toz halinde ufalanmıştır. Üçüncü örnek, 1616'da Bosna'da ölen Prusac'lı tanınmış kadı (ve birçok ünlü yapıtın yazarı) Hasan Kâfi'ye bağlı bir halk inanışına dayanır, buna göre Kâfi'nin cesedi günümüze kadar olduğu gibi korunmuştur![44]

Şeyhlere, Dervişlere ve Mezarlarına Saldıranların Uğradıkları Belalar

Bekleneceği üzere, şeyhlere ve dervişlere ya da türbelerine saldıranlar mutlaka belaya uğrar, bunun birçok örneğini biliyoruz: Kıskançlıktan Gurbi Baba adındaki yerel Bektaşi dervişi öldürtmeye kalkan Novi Pazar'lı [Yeni Pazar] bir paşanın ve

---

41 T. R. Djordjević, "Kulen vak'fi u Bilolju", *a.g.e.*, c. 3, s. 396'da Hasluck'a gönderme yapar (*a.g.e.*, s. 358), burada hafifçe değişik bir varyanta rastlanmaktadır.

42 T. R. Djordjević, "Ram Sali turbja u Dečanima", *a.g.e.*, c. 3, s. 381.

43 Eylül 1981'de Üsküp'te, Şeyh Haydar'ın sözlü tanıklığı. Karş. ayrıca L. Mašulović-Marsol ve O. Čolančevska, "Propos recueillis et documents sur des tekke de Skopje disparus", *Anatolia moderna-Yeni Anadolu*, IV (*Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*), Paris, A. et J. Maisonneuve, 1992, s. 65-93 (karş. s. 82).

44 T. R. Djordjević, "Turbe Hasana Čari u Pruscu", *a.g.e.*, c. 3, s. 141-142 (karş. s. 142).

adamlarının dilleri tutulur, ancak bunlar kısa süre içinde nedamet getirince iş tatlıya bağlanır.[45] Yoldan geçen biri, Gostivarlı Halveti şeyhi Nuh Baba'ya küfredince o gece hastalanır ve ancak nedamet getirdikten sonra sağlığına kavuşur, ardından dört yıl boyunca şeyhin hizmetine girer.[46] Kosovska Mitrovica'ya gelen bir miralay, Bektaşi dervişi Gülbaba'nın türbesinin yıkılıp yerine ahır yapılmasını emreder. Ancak türbeyi yıkmak mümkün olmaz; bu işe kalkışan askerlerin hepsi çıldırır, miralay da anında ölür.[47] Arnavut bir Rufai dervişe, İşkodralı Memetefendi'ye küfreden ve tekkesinin kapısına kılıcıyla vuran başka bir Türk zabit, kısa süre sonra ölü olarak atından düşer.[48] Zvornik kentinin tepesindeki bir türbede gömülü Saraybosnalı Kadirî şeyhi Kâimî Baba'nın mezarının resmini çekmek isteyen Avusturyalı bir subay, fotoğrafı çektiği an makinesinin patlamasıyla yüzünden yaralanır![49]

Ünlü Bir Ölüyü Anma ve Uhrevi Hayat

Bektaşilerde (ama aynı zamanda Kosova'nın ve eski Yugoslav Makedonyası'nın Arnavut Rufailerinde ve Sadilerinde, belki de Balkanlar'ın bazı başka dervişleri arasında) ünlü bir ölüyü topluca anmak için yapılan en büyük tören kuşkusuz Şii matemidir. Muharrem ayının ilk on günündeki matem gecelerinden söz ediyoruz. Bu geceler boyunca Hicret'in 63. yılında geçen trajik olaylar ve özellikle Muaviye'nin oğlu Yezid ile çarpışırken Kerbela'da ölen Peygamber torunu İmam Hüseyin anılır. H. Clayer'nin[50] yapıtında bu anma töreninin ayrıntılı bir betimi bulunmaktadır: oruç tutulur ve imsak edilir, akşamları ya

45 T. R. Djordjević, "Gurbijino turbe u Novom Pazaru", *a.g.e.*, c. 2, s. 133-134 (karş. s. 134).

46 T. R. Djordjević, "Halveti tekesi u Gostivaru", *a.g.e.*, c. 3, s. 388.

47 T. R. Djordjević, *a.g.e.*, c. 3, s. 129.

48 T. R. Djordjević, "Turbe Šeih Memet-efendije u Skadru", *a.g.e.*, c. 2, s. 137.

49 T. R. Djordjević, "Kaim Babino turbe u Zvorniku", *a.g.e.*, c. 2, s. 127-133 (karş. s. 133); ve J. Šamić, *Dîvân de Kâ'imî. Vie et Oeuvre d'un poète bosniaque du XVII^e siècle.* Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986, s. 36.

50 Karş. N. Clayer, *a.g.e.*, s. 82-85.

da geceleri tekkede toplanarak *Hadika*[51] okunur; sonra imsak ve yas döneminin sona erdiğini belirtmek için topluca aşure yenir. Ancak Sünnîliğin ağır bastığı tarikatlarda, özellikle de Bosna-Hersek Müslümanları gibi Arnavut olmayan Müslümanlar arasında matem törenlerine yer verilmediğini ya da pek az yer verildiğini belirtmek gerekir. Bu Müslümanlar sıklıkla yerel bir şeyhi ölümünden kırk gün sonra yapılan bir törenle anarlar, bu süre daha da uzun olabilir (duruma ve koşullara göre altı ay ya da bir yıl, vb.).[52]

Uhrevi hayata gelince, Balkan Bektaşileri (kuşkusuz diğerleri gibi) bilindiği üzere ruh göçüne (tenasüh)[53] inanır. Bu öğretiye göre ruh art arda farklı bedenlere can verebilir. Bu konuda ve özellikle Arnavutluk Bektaşileriyle ilgili olarak N. Clayer şöyle yazıyor: "Ayrıca gerçek ölüm yoktur, çünkü insan şekil değiştirip kendini Allah'ta, kendi oğlunda, bir hayvanın bedeninde bulabilir. Faik Konitza'mn *Albania* adlı dergisi 'Bektaşilerin metafiziği üzerine kısa bir not' yayımlamıştır; burada Bektaşilerin ölümü ifade etmek üzere 'geçiş' sözcüğünü kullandığı ve görünüşteki ölümünden sonra insanın, hayattayken işlediği günahlara bağlı olarak az ya da çok eziyet çekmek durumunda kalacak bir hayvanın bedenine geçtiği anlatılır..."[54]

Mezarlık Dışı Definlere Karşı Önlemler

Mezarlar konusunda, "yeni zamanlar"ın gelişinin, yani Osmanlı sonrası dönemin başlarının, yüzyıllarca sürüp gitmiş geleneklerde bazı aksamalara yol açtığını belirtmek gerekir. Bu

51 1556'da ölen şair Fuzuli'nin tanınmış yapıtı *Hadikat'üs-süedâ* adlı yapıtının Arnavutça bir çevirisi/uyarlaması olan *Hadika* için karş. N. Clayer, *a.g.e.*, s. 90-91.

52 Haziran 1980'de Saraybosna Kadirîleri arasında, zamanın ünlü yerel şeyhi Feyzullah Hacı Bayriç tarafından yönetilen bu tür bir törene katılma olanağını buldum.

53 Daha doğrusu, (Irène Mélikoff'a göre) değişime ve şekillerin çokluğuna inanış (*métemsomatose*); (karş. I. Mélikoff, "l'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV, 1982, s. 142-154, [karş. s. 150 ve devamı], ve "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektachi-alevi", *Studia turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 1982, s. 379-385 [karş. s. 394]).

54 Karş. N. Clayer, *a.g.e.*, s. 80'de referanslar bulunmaktadır.

aksamalar şeyhlerin, dervişlerin (ve yakınlarının) defni konusunda ortaya çıkmıştır. Yeni yetkililerin mezarlık dışında defini yasaklamasıyla (hiç değilse bir süre için, çünkü bu yasaklar gözle görünür şekilde delinmiştir) tanınmış şeyhlerin tekkelerinin türbelerinde, seleflerinin yanına gömülmesi engellenmiş oluyordu. Bu tür örnekler arasında Djordjević'in işaret ettiği Prizren'li Sinanileri[55] ve 1929'da törenle, ama tekkesinin türbesine değil belediye mezarlığına[56] gömülen aynı kentin Rufai şeyhi Şeyh Hüseyin'i sayalım.

Benzeri olgulardan söz edildiğini birçok kez duydum. Eylül 1985'te Djacovica'da Şeyh Vehbi Tekkesi (bazen de Şeyh Salih Tekkesi) adı verilen Sadiye tekkesinin bir şeyhinin, Şeyh Hüseyin'in, tekkesinin tam karşısındaki mezarlığa[57] nasıl gömüldüğü bana anlatıldı.

Diğer taraftan, Bosna'da, yerleşimin çevresinde bulunan Nakşibendî tekkesinin önündeki Foca mezarlığının, Avusturya-Macaristan yetkililerinin kent içi defini yasakladığı 1878 tarihinden sonra kurulduğu bilinmektedir.[58]

Kesik Başlı Evliyalar

Balkanlar'da, derviş çevrelerinde bir savaş sırasında öldürülen (ya da haksız yere idam edilen) bir velinin (bir dede ya da sıradan bir derviş) başını koltuğunun altına alarak yürümeye başladığını anlatan efsane[59] sıklıkla dile getirilir. Birisi onu gö-

---

55 T. R. Djordjević, "Turbeta dervisa sinani u Prizrenu", *a.g.e.*, c. 3, s. 373-374 (krş. s. 374).

56 T. R. Djordjević, "Šeh Husein turbesi u Prizrenu", *a.g.e.*, s. 379-380 (karş. s. 380).

57 Husni Dobruna sokağında (no. 11'de) bulunan bu tekke ve söz konusu mezarlık sonradan belediye parkına dönüştürüldü.

58 Karş. *Preporod*, 19 (194), Saraybosna 15-20 Eylül 1978, s. 17.

59 Bu efsane için F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 197, 413 ve 711; A.Y. Ocak, "La tête coupée dans le folklore turc: un point de rencontre de l'histoire et de la légende", *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens,* 14, 1989, s. 75-80; aynı yazardan Türk folklorunda kesik baş (Tarih-folklor ilişkisinden bir kesit), Ankara, T.K.A.E., 1989; ve ayrıca D. Avramov, *Legenda o čoveku bez glave* (Kesik başlı adamın efsanesi, Belgrad, 1966, s. 12-23).

rür ve genellikle "Yürüyen başsız adama bakın" diye bağırır: Evliya o anda yıkılır ve ruhunu gerçekten teslim eder; sonradan, yığıldığı yere, mezarının üzerine bir türbe yapılır. Djordjević, sayacağımız kişilerle ilgili olarak bu efsanenin birçok varyantına işaret etmiştir: "Bosna'da Modric'te"[60] yapılan bir çarpışmada öldürüldükleri ileri sürülen Şeyh Mujo ve oğlu; Yeni Pazar'da[61] gömülü adı bilinmeyen bir Arap; Gnjilane yakınında Rogacica'da gömülü "Bağdat asıllı" iki veli;[62] ("Sultan Fatih zamanında") fetih sırasında öldürülen ve Drina ırmağı üzerinde, Zvornik yakınında Divač köyünde gömülü, "Evliya" ve "Mevliya" adında Anadolu asıllı iki kardeş;[63] II. Mehmed'in Bosna'yı fethi sırasında şehit düşen Veis [Üveys] Dede adında, Teocbak köyünde (Zvornik ilçesi)[64] gömülü başka bir veli; Zvornik'teki "Fetije" (Fethiyye) ve "Hajrije" (Hayriyye) camilerinin yanında gömülü adları bilinmeyen iki başka şehit;[65] Yunan Makedonyası'nda Serez kentinde (uyurken) öldürülen ve (Prizren'den Leskovac ve Ljubicevo köylerine giden yolun üzerinde bulunan) Cviljen dağında gömülü İmer [Ömer] Baba adında ünlü bir gazi;[66] efsaneye göre 1389'da Ardıçkuşu Tarlası ("Kosovo Polje") savaşında şehit düşen ve Daljardovac köyünde gömülü (Kumanova ilçesi) diğer bir ünlü gazi ve Rufai derviş, Sinoplu Şükrü Baba;[67] kesik başı koltuğunun altında olduğu halde cesedinin Ohri'ye (aynı adı taşıyan gölün kıyılarına) atıldığına inanılan Dalga Baba;[68] son olarak da, 17. yüz-

60 T. R. Djordjević, "Šeih Mujovo turbe u Modriču", *a.g.e.*, c. 2, s. 141-142; burada eski Yugoslavya topraklarına ilişkin birçok başka referans bulunacaktır.

61 T. R. Djordjević, "Arapov grob u Novom Pazaru" *a.g.e.*, c. 2, s. 143-144 (karş. s. 144).

62 T. R. Djordjević, "Rogačica turbesi', *a.g.e.*, c. 3, s. 137-138.

63 T. R. Djordjević, "Turbe Evlije i Mevlije kod Zvornika", *a.g.e.*, c. 3, s. 138-139.

64 T. R. Djordjević, "Turbe Veis Dede u Teočaku", *a.g.e.*, c. 3, s. 139.

65 T. R. Djordjević, "Turbe kod Fetije džamije u Zvorniku" ve "Turbe kod Hajrije džamije u Zvorniku", *a.g.e.*, c. 3, s. 139-140.

66 T. R. Djordjević, "Imer-baba turbesi", *a.g.e.*, c. 3, s. 377-378 (karş. s. 378).

67 T. R. Djordjević, "Sukri-baba Sinopli turbesi u Daljardovcu", *a.g.e.*, c. 3, s. 385.

68 T. R. Djordjević, "Dalga-baba turbesi u Ohridu", *a.g.e.*, c. 3, s. 392-393 (karş. s. 392).

yılda Cer Baba adındaki pirinin yerine 23 yaşında idam edilen Manastır/ Bitolj'lu Hasan Baba adındaki ünlü veli.[69]

"Dam Taşımayan" Türbeler

Kosova'da ve eski Yugoslav Makedonya'sının derviş çevrelerinde çok yaygın bir efsaneye göre bazı türbeler "dam taşımazlar", dam yapıldığında her seferinde çöker, çünkü, rivayete göre orada gömülü olan veli açık havada yatmak ister.[70] Bu özelliği taşıyanlar: Rogacica'daki (Gnjilane ilçesi) Halveti türbesi ve (Bujanovac yakınında) Trnovac köyündeki türbe;[71] Beleg köyündeki (Djacovica ilçesi) türbe;[72] Kumanovalı Şeyh Osman'ın Halveti tekkesindeki mezarlar;[73] Kumanovalı Şeyh Şerif'in türbesi;[74] Şükrü Baba adında Kumanovalı bir Bektaşinin türbesi;[75] Djakovica'nın ana sokağında bulunan ve "Şeyh Rama" tekkesi olarak anılan bugün ortadan kalkmış tekke;[76] Cvetan Dimov sokağında (no. 2'nin karşısında) bulunan İştip'li Nakşibendîlerin (ortadan kalkmış) tekkesinin türbeleri[77] vb.

Bildirilen (tebliğ edilen) Ölüm

Birçok şeyhin ve dervişin öleceklerini önceden bildiklerine ve bu kehanetlerinin gerçekleştiğine inanılır. İşte birkaç örnek: Daha önce sözünü ettiğimiz, 18. yüzyılda yaşamış ünlü Halve-

69 T. R. Djordjević, "Hasan-baba džamisi u Bitolju", *a.g.e.*, c. 3, s. 395.

70 Genel olarak bu inanç için ve Balkanlar'da bu türden birkaç türbe için karş. F. W. Hasluck, *a.g.e.*, s. 228, burada ek referanslar bulunacaktır.

71 T. R. Djordjević, "Rogacica turbesi", *a.g.e.*, c. 3, s. 137-138'de bu olguya ilişkin açıklamalar ile diğer birkaç referans bulunacaktır; ve K. Halimi, "Derviški redovi I njihova kultna mesta na Kosovu I Metohiji" (Kosova'da ve Metohija'da derviş tarikatları ve kültür merkezleri), *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, 2, Priştine, 1957, s. 193-206 (karş. s. 199).

72 T. R. Djordjević, "Tirbia Biljegit", *a.g.e.*, c. 3, s. 381.

73 T. R. Djordjević, "Še Osman tekesi u Kumanovu", *a.g.e.*, c. 3, s. 383.

74 K. Halimi, *a.g.e.*, s. 201.

75 T. R. Djordjević, *a.g.e.*, c. 3, s. 384.

76 Bu kentten çeşitli geçişlerimde beni bilgilendirenlerin ifadesi.

77 Eylül 1981'de aynı yerde edinilen bilgiler.

ti şeyhi Uzice'li Şeyh Mehmed çevresindekilere öldürüleceği günü bildirmiş: "Bugün öleceğim"[78] demiş. Bundan "beş yüz-yıl" önce "tek bir günde" Arabistan'dan Livno'ya (Bosna'nın güney doğusu) gelen ve orada gömülü olan "Arabistan asıllı" meçhul bir dede;[79] dilenci kılığında dolaşan ve Livno yakınında, Strupnic köyünde gömülü bir başka ermiş;[80] Prizren'de bir cami ve bir medrese yaptıran Hacı İmam adında bir kişi;[81] ölümüyle, ağır hasta ve ölmek üzere olan bir çocuğun şifa bulmasını sağlayan, yine Prizrenli Veli Baba adında bir kişi;[82] "Adil" bir adam (Arnavutça *njer i mir*) olan ve: "Yarın öleceğim, beni buraya gömün"[83] diyen Njivokaz köyünün (Kosova'da Djocavica yakınında) ünlü Halveti şeyhi Şeyh Štara (Tara); mürşidi Şeyh Hacı Hatifi Abdüllatif tarafından, Mekke'ye yaptığı Hac yolculuğundan dönüşünden üç gün sonra öleceği kendisine (bir yıl öncesinden) tebliğ edilen Üsküp'teki Rufai tekkesinin kurucusu Mehmed Efendi ("Hazinedar" denir);[84] son olarak da, ya "Arabistan"dan ya da "Horasan"dan gelen Baba Arif adında Djakovica'lı Şazeli bir derviş. Gelecekte mezarının yapılacağı yere uzanmış ve şöyle demiş: "Görün nasıl ölünür", sonra gözlerini kapatmış ve ölmüş.[85]

Saydıklarımıza çok özel bir örnek ekleyelim: Livno yakınında Brina köyünde yaşayan bir dede öleceğini hissettiği anda atıyla birlikte bir dağın tepesinden aşağı atlamış ve yere çakılmış.[86]

---

78 T. R. Djordjević, "Turbe Šeih Mehmeda od Užica", *a.g.e.*, c. 2, s. 134-135 (karş. s. 134).

79 T. R. Djordjević, "Kabur neznanog dobrog", *a.g.e.*, c. 3, s. 140.

80 T. R. Djordjević, "Strupničko turbe", *a.g.e.*, c. 3, s. 140-141 (karş. s. 141).

81 T. R. Djordjević, "Hadzi-imam turbesi u Prizrenu", *a.g.e.*, c. 3, s. 375.

82 T. R. Djordjević, "Veli-baba turbesi u Prizrenu", *a.g.e.*, c. 3, s. 375-376 (karş. s. 376).

83 T. R. Djordjević, "Tirbia Niovokatiz", *a.g.e.*, c. 3, s. 382. Aynı şey Nisan 1991'de söz konusu yerde bize de söylendi.

84 L. Mašulović-Mersol, *Les Rifā'īs de Skopje...*, *a.g.e.*, s. 397.

85 Karş. A. Popovic, "Les derviches balkaniques III, les Shâdhilis", *a.g.m.*, s. 397.

86 T. R. Djordjević, "Brinsko turbe", *a.g.e.*, c. 3, s. 141.

Zikir Sırasında Ölüm

Bazı dervişlerin zikir sırasında öldüğü söylenir. Zikir, katılanların Allah'ın adlarını andığı ve tarikattan tarikata farklı bir düzen içinde gerçekleştirilen bir tür toplu ibadettir. Zikre katılanların bedenlerinin çeşitli yerlerine bu amaçla kullandıkları gereçleri sapladıkları "şiddetli" zikirler sırasında kaza sonucu ölümcül yaralar alan birkaç derviş gerçekten hayatını kaybetmiştir. Ancak bu, söz edilmesinden pek hoşlanılmayan bir konudur...[87]

Eylül 1985'te, "Şeyh Tebdil Tekkesi" adı verilen Jakovica'daki Sadiye tekkesinde bize (D. Tanaskoviç'e ve bana) iki başka vaka anlatıldı. Birincisi, II. Mahmud döneminde, yani 19. yüzyılın ilk yarısında bu tekkenin "hâl"de iken (bu sözcük dervişler arasında dine yabancı olanların "trans hali" ile özdeşleştirdikleri "murakabe" için kullanılır) "gitmiş olan" Miftar adında bir dervişiyle ilgilidir. İkinci vaka, bu tekkenin Baba Dan Nakib adında başka bir dervişidir. Nakib, kardeş kavgasına katılmak istemiyor ve bu sultanın gerçekleştirmek istediği reformlara karşı ayaklanan Bosna-Hersek Müslümanlarıyla savaşmayı reddediyormuş. Şehitlik katına şöyle ermiş: Bir zikir sırasında "hâl"de iken, tekkenin birinci katında bulunan semahanenin bir penceresinden baş üstü atlamış. Anında ölmüş, sokağın öbür tarafında, tekkenin karşısında gömülüymüş.

Ölmüş Şeyhin Tabu Haline Gelen Adı

Kosova'da, Damnjane köyünde (Djakovica'dan Prizren'e giden yol üzerinde, Arnavutluk sınırına çok yakın köy) çok ilginç

87 Nisan 1979'da, babası (ve bazı aile üyeleri) yıllar boyunca derviş çevreleriyle bağlantılı Priştineli genç bir Arnavut aydın aracılığıyla bu türden örnekler hakkında bazı kesin bilgiler edinebildim. Buna göre kimi zaman 1980'de Saraybosna'daki Kadirî tekkesinde olduğu gibi, doğal ölüm vakalarına da rastlanıyor. ("Bu konuda karş. F. Hadžibajrić, "Edžel za vrijeme zikra, Abdulah-Salih Mundžehasić, vekil šejha, preselio na Ahiret u Sinanovoj tekiji, koja mu je bila majomiljenije mjesto u životu", *Preporod*, XI/20, Saraybosna, 15 Ekim 1980, s. 18).

bir inanış geçerliğini korumaktadır. Bu köyde, yerel Halveti tekkesinin ikinci şeyhi Şeyh Mustafa'nın kişiliği öyle güçlüymüş ki (zamanını halvete girmekle, sürekli zikretmekle geçirirmiş) köye damgasını basmış: ölümünden beri köydeki hiçbir çocuğa Mustafa adı verilmemiş, yoksa çocuğun öleceğine inanılıyormuş![88]

Kendine Özgü Bir Tac!

Köprülü/ Veles'deki ("Titov Veles") Kadirî bir şeyhin mezarının üzerindeki sandukanın tepesindeki tac (başlık) çok özelmiş. Anlatıldığına göre orada gömülü şeyh, mezarının önünde eğilmeye gelen bir ziyaretçiye özel saygı göstermek istediğinde, söz konusu tac "bir kertik" dönüyormuş![89]

İnatçı Bir Ölü

Hayatında keramet göstermiş olan Kosovska Mitrovica'lı bir dede, Ali Dede, çok ileri yaşta ölünce ünlü veli Gül Baba'nın türbesine yakın olan kent mezarlığına gömülmüş. Ama gömüldüğünün ertesi günü, cesedi (gece duvarı yıkılan) söz konusu türbede bulunmuş. Onu yeniden mezarlığa gömmüşler, ama bu bir çare olmamış, ceset yeniden geri dönüyormuş. Birçok denemeden sonra bıkıp usanarak, onu türbenin içinde

88 Nisan 1991'de N. Clayer ile birlikte derlediğimiz efsane. Jacqueline Sublet, Ebu Hanife'nin ölümünden sonra aynı olgunun gözlemlendiğini bana belirtmek inceliğini gösterdi; (Jacqueline Chabbi'ye göre) Muhammed'in de ölümünden sonra adı bir süre kullanılmamıştı.

89 Karş. *Ecdadımızın Mensup olduğu Hânikayı Halvetiyül Hayatî Tarikatının Tarihini yazıyorum* (Struga'daki Halvetî tekkesinden gelen daktiloyla yazılmış metin), s. 2'de Abdi Baba adında bir şeyhle ilgili şu satırlar okunuyor: "Ohri'ye ikinci gelişinde Köprülü'de (Veles) Kadirî şeyhi Selim Baba ile karşılaştı. Hilafeti aldıktan sonra Ohri'den dönerken yeniden Köprülü'den geçti, ama Selim Baba artık hayatta değildi. Türbenin penceresinden ziyaretini yaparken Şeyh Abdi Baba selam verdi, o da karşılığında tacını döndürerek Şeyh Abdi Baba'ya selamını iade etti. Selim Baba'nın türbedarlarının açıklamalarına göre, sandukanın üzerindeki tacı her düzeltmek isteyişlerinde tac yine selam vermeye başlıyormuş ve o tarihten beri tarikatın içinde bu muhabbet devam ediyormuş".

tutmaya karar vermişler ve velinin mezarının soluna (nihaî olarak) gömmüşler.[90]

Sonuç

Bu son anlatılandan, mezarlıkların velilere uygun yerler olmadığı dersi rahatlıkla çıkarılabilir. Onların defin yerlerinin, insanların onlarla bağlantı kurabileceği özel mekânlar olması gerekir. Yukarıdaki gözlemimiz genel bir soruyu beraberinde getiriyor: Betimlediğimiz âdetler ve inançlar insanlar için ne anlam taşıyor?

Bu soruya kesin bir cevap vermeme yazık ki olanak yok, çünkü Balkan derviş çevrelerinde yeterince uzun süre bulunmadım. Önce, birkaç yazarın aceleye getirerek "bağdaştırmacı" olarak nitelediği, oysa açıkçası dinsel bağdaştırmacılıkla kesinlikle hiçbir ilgisi olmayan bazı olgular (Hıristiyanlık dönemi ya da Hıristiyanlık öncesinden kalma bir ibadethanenin yerinde bulunan Müslüman evliya mezarları; Müslümanlar gibi Hıristiyanların da ziyaret ettiği "karma" ibadethaneler vb.) doğal olarak bize çarpıcı görünüyor; ayrıca, bütün dinlerde ortak olan uygulamalar vardır: "mucizelere" inanmak, evliya türbelerine yapılan ziyaretin nedenlerinden biri olan mucizevi şifa arayışı gibi. Ne var ki, dış görünüşlere rağmen, her camianın dinsel kimliği kuşkusuz aşılmaz niteliktedir. Tek bir kişinin birçok mezarının bulunmasına gelince, Balkan Müslümanlarından yana olan yazarlar, yerel halkların İslâmlaşmasını kolaylaştırmış olabilecek bu âdetin faydacı yönünü özellikle vurgulamaktadırlar, ancak bu görüş, safça değilse bile, kuşkusuz fazla kısıtlayıcı bir bakışın ürünüdür denilebilir. Bu soruna daha ciddiyetle eğilmek için, konuların uzmanlarının başka dinlerde ve başka yerlerde benzeri vakalar için bu söylediklerini daha yakından incelemek gerekir, bu alan da bu kısa metnin amaçlarını fazlasıyla aşmaktadır. Ayrıca bir zikir sırasında meydana gelen ölüm, doğaüstü ölüm, (çoğunlukla dirilerden

90 T. R. Djordjević, "Djul-Babino turbe u Kosovkoj Mitrovici", *a.g.e.*, c. 3, s. 127-129 (karş. s. 129).

daha diri olan) "büyük ölüler", ya da mezarlarından ayrılıp başka yere yerleşen ölüler gibi olgulara insanların verdikleri (ya da verilebilecek) anlamın üzerine eğilmek gerekir. Ancak bütün bu konuları etnologlara, antropologlara, sosyologlara, folklorculara, karşılaştırmalı dinler tarihi uzmanlarına, vb. emanet etmenin daha doğru olacağını sanıyorum. Bir yandan da burada toplanan verilerin, (betimlenen bu olguların varlıklarını hâlâ sürdürdükleri bölgeler olan) Kosova ve Makedonya gibi yerlerde, araştırmacıları alan üzerindeki çalışmalarını sürdürmeye ve derinleştirmeye teşvik edeceğini umuyorum.

Yararlanılan belgeler hakkında son birkaç söz. Verdiğim örnekler çok farklı metinlerden alınmıştır, bunlar arasında ayrı bir yeri olan iki "klasik", F. W. Hasluck'un (1878-1920) ve T. Djordjević'in (1868-1944) metinlerinin, konumla ilgili olarak, dönemlerindeki durumu kesin olarak saptadıklarını söyleyebiliriz. Arkeolog ve kütüphaneci olan birincisi özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık ve İslâm arasındaki ilişkilerle ilgilenmiş, antikçağa kadar geri gitmiştir. Etnolog ve folklorcu olan ikincisi, olgular henüz yeniyken, doğumundan kısa bir süre önce neredeyse gözlerinin önünde çöken bir dünyada "varlıkları korunan unsurları" saptamaya çalışmıştır. Demek ki, onların çalışmalarının, en geç 20. yüzyıl başına ait kayıtlar dışında, artık "tamamlanamayacakları"nı görmek gerekir. Adı geçen diğer bütün metinler (benim gözlemlerim dahil) yalnızca o tarihten itibaren bazı olguların gösterdiği gelişmeyi gözler önüne sermektedir. Bu görüş Hasluck'un ve Djordjević'in notlarını kavramlaştırmaya çalışamayacağımız, onları tartışmayı denemeyeceğimiz anlamına mı geliyor? Kuşkusuz hayır, ancak bu konu benim bu yazıdaki amacımın dışında kalıyor.

ANADOLU YATIRLARINI ZİYARET

MICHÈLE NICOLAS

Doğaüstü güçlerden korunma arayışı Türkiye'de, bugün Türklerin hemen hemen tamamının dini olan İslâm'da yatır kültünü doğurmuştur. Anadolu'da bu kişilerin türbeleri sık sık ziyaret edilir. Ziyaret yeri mucizevi bir olayın anısına adanmıştır. Burası her zaman orada gömülü olduğuna inanılan bir şahsiyetin türbesi ya da kabridir. Bu kişiler ölümlerinden sonra yatır olarak kabul edilmiştir, çünkü aralarında yaşadıkları nüfus toplulukları, sağlıklarında ya da ölümlerinden sonra kendilerinden gördükleri, özellikle şifaya kavuşturma gibi hayırlar karşısında duydukları minnetin ifadesi olarak onlara bu unvanı vermişlerdir.

Kaynak ve çeşme [Ayazma] kültü onların anılarını suların sağaltıcı erdemlerine bağlı tutmasa ya da efsane onları keramet sahibi ya da sadece şifa dağıtan kimseler haline getirmeseydi, bu yatırların çoğu kuşkusuz yavaş yavaş unutulur giderdi.

Geleneklerin ve halk inanışlarının mirası olan yatır kültü ve tarihsel ya da efsanevi evliyalara gösterilen büyük saygı Türkiye folklorunun özelliklerinden biridir.

Hayatları konusundaki bilgiler genellikle belirsiz kalsa da, hatta hiç bulunmasa da, aralarından bazılarının anısının ko-

runmasına katkıda bulunan yerel efsaneler vardır. Böylece Anadolu'ya özgü bir *theogonia** yaratılmıştır.

Bunlar dinden çok tarihle bağlantılı efsanelerdir, çünkü açıkçası yatırların edimlerinin ve efsanelerinin özünde çoğu zaman dinsel ya da mistik olarak adlandırılabilecek hiçbir unsur yoktur. Bunlar şamanların gözbağcılık, büyücülük uygulamalarına, hatta üfürükçülere bile mal edilebilecek din dışı basit müdahalelerdir.

Bu yatırların adları daha çok pagan çağların doğacı ve animist kültleriyle bağlantılıdır.

Diğer taraftan onlara ilişkin efsanelerden bazıları Anadolu'nun fethedildiği döneme dayanır: Kahramanları, büyü ve mucize yaratma güçleriyle donatılmış mücahitlerdir. Bunlar aynı zamanda, kâfirlerin ülkesine İslâm'ı yayma misyonunu üstlenmiş kolonizatörlerdir; efsanevi çizgileri olan bu savaşçılar arasında kadın figürleri de az değildir.

Anadolulu bu evliyalara (yatmak fiilinden) "yatır" adı verilir. Bu sözcük ölmüş erkek (ya da kadın) ile birlikte gömüldüğü yer için de kullanılır. Bu bakımdan "yatırlara gitmek", "evliya ziyareti" anlamına gelir.

Nüfusu yoğun bölgelerdeki türbeler, işledikleri hayırlardan dolayı yatırlara şükran bağlamında yerel topluluklar tarafından kurulmuştur. Ancak terk edilmiş eski köylerin yakınında da halk inanışlarının canlı tuttuğu yatırlar bulunur.

Şifa dağıtan yatırlara bir salgın tehdidini savuşturma amacıyla önleyici olarak ya da felaket gerçekleştikten sonra şifa bulma amacıyla başvurulur.

İnananlar için bu yatırların oynayacağı bir rol vardır: Dilekleri yerine getirir ve sırasında şifa dağıtırlar. Böylece bu inanışta ilginç bir manevi idealizm ve pratik gerçekçilik karışımı bulunur.

Herkese açık bireysel ibadetlerin yanı sıra dinsel nitelikteki bu ziyaretler Türkiye'de hâlâ yaygındır. Türkiye'de yeni kuşaklar tıp biliminin bilincinde olsalar da, bu yatırlara gösterilen derin bağlılıkta pek bir gerileme olmamıştır ve eskisi gibi -

(*) Hesiodos'un "Tanrıların soykütüğü" olarak çevrilebilecek mitolojik şiirinin başlığı. *Theos*: Tanrı, *gonia*: Doğum – ç.n.

kişisel, ailevi, ekonomik, öğrenimle ilgili, psikolojik hatta cinsel- her çeşit sorunda onlara başvurulur.

Kırsal kesimlerde hayvanlar adına yatırlara dua edilir: Sürülerin korunması istenir, bereketli mahsul sağlamak için yağmur ya da güzel hava dilenir.

Ziyaret Ritüeli

Bir yatırın türbesini ziyaret töresi, genellikle dinsel bir kalıbın okunmasının yanı sıra, çoğunlukla bir dileğin ifadesinden oluşur, kimi zaman da yatırın yanına birkaç gün sonra geri alınmak üzere bir nesne bırakılır. Ziyaret aynı zamanda bir adak ve büyüye dayalı çeşitli işlemler içerebilir. Çoğunlukla bir taş, biraz toprak ya da sanduka örtüsünden birkaç iplik alınarak eve getirilir, bu nesneler dilek kabul olunca geri götürülecektir. Ya da ziyaretçi giysisini sandukaya değdirir ve arkasına bakmadan uzaklaşır. Ya da giysi oraya bırakılır ve birkaç gün sonra geri dönülerek alınır ve giyilir.

Bütün bu hareketler, kuşkusuz önceden duyulan bir minnetin karıştığı gerçek bir coşku içinde gerçekleştirilir. Dileğin kabul edilmesinin başlıca şartı kuşkusuz dilek sahibinin yürekten inanç duymasıdır.

Halk inanışı evliyaların öldükten sonra görünebileceğini ve mucizevi şifa dağıtabileceğini kabul eder. Onlarda, şefaatte bulunma ve Allah katında duaların kabulünde aracılık etme marifetinin bulunduğu da varsayılır. Adakta bulunan ya da bir yatırın kabrini ya da türbesini ziyaret eden hastanın iyileştiğine inanılır. Ziyaret edilen evliya, ilke olarak belirli bir tasavvufi deneyim düzeyine eriştiği kabul edilen, dolayısıyla bazı anlarda ve bazı yerlerde "mucizevi" şefaatte bulunabileceğine inanılan bir kişidir.

Ritüeller kimi zaman karmaşık olmakla birlikte genelde oldukça basittir.

Ne şekilde davranılması gerektiğine daha ayrıntılı olarak yer verelim, yapılması gerekenler şunlardır:

– dua okumak;

– mum yakmak;

– kabrin çevresinde üç kez ya da üçün katlarından birine eş sayıda dönmek (3, 6, 9...);

– üç kez kalıplaşmış bir dua okumak;

– türbenin parmaklığına ya da yakındaki bir ağaca üç çaput, ya da üçün katlarından biriyle eşdeğer sayıda çaput bağlamak;

– üç gün arka arkaya felce uğramış organlarını türbenin kandillerinden alınacak azıcık yağ ile ovmak;

– (çocuk isteyen kadınlar için) karnını mezar taşına sürtmek ya da mezar taşının üzerine art arda üç gece uzanmak;

– bir, iki üç saat ya da üç kez yarımşar saat mezarın üzerine ya da yanma uzanmak: Hasta uyuyakalırsa şifa bulacağına inanılır;

– mezarı kazımak ve elde edilen toprağı suya, içeceklere ya da gıdaya karıştırmak;

– üç gün art arda bir parça toprak alıp gıdayla birlikte yutmak; toprağın güçlü bir sağaltıcı etkisinin olduğuna inanılır;

– sanduka örtüsünden üç iplik koparıp dilek tutarsa geri getirmek;

– üç gün boyunca (bir gün de olabilir) türbeye nesneler ve giysiler bırakıp onları hastaya geri vermek;

– bir kabın içinde su getirerek onu gece boyunca yatırın üzerinde bıraktıktan sonra suyu hastaya içirmek.

Kadın figürleri ise, çoğu zaman erkeklere has yiğitlikler gösterdiği kabul edilen figürlerdir. Genç yaşta ölmüş bir genç kız söz konusuysa ona "*kız*" adı verilir. Çeşitli şekillerde cisimleştirilen *Sarı Kız* bunlardan biridir ve adı, Afyonkarahisar, Balıkesir, Edirne, Edremit, Tekirdağ, hatta Marmaris gibi birçok yöreyle bağlantılıdır.

Sarı Kız Anadolu halk geleneklerinin en zengin figürlerinden biridir.

Ülkenin batısında Kaz Dağı (Troas'taki antik İda) üzerindeki ziyaret yeri Alevi Tahtacı topluluklarının uğrağıdır. Sarı Kız'ın mezarının burada bulunduğuna inanılır. Bir efsane Peygamber'in torunu ile Ali'nin dostu ve sırdaşı Selman Farisî'nin aşkını anlatır: Fatma ile Ali'nin mucizevi bir tarzda dünyaya ge-

len sarışın kızı bu dağa sürülmüştür ve yakınlarının özlemiyle yanıp tutuşmaktadır. Selman ile evlenmesinden yirmi bir gün sonra, bazı efsanelere göre anasının onu görmeye geldiği gün can verir.

Bazı mekânlar, gerçeğe uygun olup olmadığına bakılmaksızın yatır olarak kabul edilerek büyük saygı görür. Yatırların, şeyhlerin, dervişlerin ya da dinî kisve altındaki kişilerin gerçek ya da varsayılan mezarlarının ortak özellikleri vardır; bunlar çoğunlukla inananları kendilerine çekebilecek yerlerde bulunur: bir yükseltinin üzerinde -kaya, tepe, dağ- ihtişamlı bir ağacın gölgesinde, bir bahçenin ortasında, bir kaynağın yakınında ya da yeşilliklerle kaplı bir yerde.

> "Bir türbe varsa, bunun bir evliya türbesi olduğu söylenir; türbeye benzer bir şey varsa, bunun türbe olduğu kabul edilir; mezar yoksa, olduğunu varsaymanın hiçbir yolu yoksa mezardan da vazgeçilir. Kutsal mekânı yaratan yatır değil, yatırı yaratan kutsal mekândır."[1]

Böylece İzmir ve antik Bergama yolunun ortasında, kalesi olan küçük bir kırsal bucakta, Çandarlı'da "Çıplak Ayaklı Ermiş" adı verilen bir yatır bulunduğu söylenir.

Ali ya da Peygamber'in kızı Fatma ile bağlantılı efsanelerin çoğu Anadolu'nun Alevi çevrelerinde oluşmuştur. Ali'nin hayatını ve kahramanlıklarını, ailesini, soyundan gelenleri ve yandaşlarını konu eden apokrif bir edebiyatın varlığına bakılırsa ve özellikle heterodoks çevrelerde bir "altın efsane"nin oluşturulduğu düşünülürse, bu efsanelerin bazılarının edebî kaynaklı olduğu anlaşılır. Bu kategoriye giren anlatıların birçoğu sözlü gelenekte kalmıştır. Bu anlatıların yazıya geçirilmiş ve böylece daha sonraki sözlü efsaneleri besleyebilmiş olanlarının büyük bir kısmının da olasılıkla daha eski sözlü versiyonları vardır.

---

1 Karş. J. P. Roux, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, s. 147.

Şifalı Yatırlar

Evliyaların Allah katında şefaatte bulunma rolü çoğu zaman gerçek bir kişisel gücün devreye girmesiyle karıştırılır. Birçok durumda, yardıma çağırılan yatırın belirli bir hastalığı, örneğin kısırlığı iyileştirme gücünün bulunduğuna inanılır.

Ama genellikle halk inanışı onun bu gücünü çok geniş bir alana yayar. Böylece bazı yatırlar her türlü hastalığa derman olmakla ün kazanmışlardır. O zaman onlar sadece *"şifalı"* olarak anılırlar, marifetleri tanımlanmak istendiğinde şöyle denir: "Sıkıntılara iyi gelir", ya da "her şeye iyi gelir", ya da "her bakımdan iyi", bu da yatırın "her derde deva" olduğu anlamına gelir.

Çoğu zaman şu soru işitilir: "neye yarar?" Alınacak yanıta göre, kendisine ne gibi durumlarda ve ne şekilde yardım çağrısında bulunulacağı anlaşılır. Yatır, hekimin bulunmadığı durumlarda hatta bulunsa da hekime ve üfürükçüye tercih edilerek geleneksel olarak başvurulan şifacı konumundadır. Halktan derin saygı görür ve yüzyıllara dayanan sağlam ünü bazen bucağın sınırlarını da aşar. Bu durumda şifa bulmak için bir yatırın yardımının istenmeyeceği hastalık yoktur, üstelik tedavi "ibadete" engel değildir.

Mezarın başında adaklar adanır; yatıra koyun kurban edilebilir, armağanlar sunulur, mumlar yakılır, gelecek ziyaretçiler için boş testiler doldurulur.

Eskiden bu kutsal mekânları korumak ve bakımlarıyla ilgilenmekle görevli türbedarlar kapıları açıp kapıyor, mumları yakıyor, bağışları kabul ediyordu. Türbedarlık uzun süre babadan oğula geçen bir görev olmuştur.

Çocukları Koruyan Yatırlar veya Çocuk Hekimi Evliyalar

Çok küçük yaştaki çocukları ilk dişler, tırnak kesimi, ilk adımlar, ilk sözcükler gibi çeşitli ilkler sırasında koruma amacıyla başvurulan büyülü-dinî uygulamalar söz konusudur. Koruyucu yatıra çocukları, çocuk hastalıklarından ya da sakatlık-

lardan koruma hüneri atfedilir. Erzurum yakınında, Teketaş köyündeki Katiris Baba'nın öfke nöbetlerine tutulan, ağlayıp sızlayan ya da mızmızlanan çocukları yatıştırdığına inanılır, İstanbul'da Galata'daki Balık Pazarı semtinde Koyun Dede, Zindankapısı'nda Baba Cafer gibi yatırların nezle, öksürük, vb hastalıklara derman olduğu kabul edilir.

Bu geleneksel uygulamalar, çocuğun emekleme döneminden çıkıp dik yürüyememesi gibi arkaik korkular karşısında güvence niteliği taşır. Çocuğun dik duramaması annelerin bilincinin en derinine işlemiş korkulardan biridir. Anne ve çevredeki kadınlar çocuğun düzgün yürümesini hazırlayacak çeşitli âdetlere uyarlar. Yürüme gerçekten de bebeklikten küçük kız ya da erkek çocuk aşamasına geçişin göstergesidir. Genellikle büyü ve dinle bağıntılı bu uygulamalar çocuğa kendinden emin bir yürüyüş kazandıracaktır. Küçükler yatırın bu temel aşamada yardımcı olması için ünlü bir kabre ya da türbeye götürülür. "Çocuğuma ayak ver" denilerek, çocuk mezarın üzerinde üç kez dolaştırılır ve yakınlarda bir ağaç varsa, yapraklarından biri çocuğun giysisinin içine sıkıştırılır. Ya da üç hafta boyunca, belirli bir günde çocuk götürülüp mezarın kapak taşı üzerinde oturtulur. Bu hünere sahip oldukları kabul edilen ziyaret yerleri ve türbeler sayıca yüksektir. Örneğin İstanbul'da: Sünbül Dede, Baba Cafer, Ahmet Dede, Ayak Dede, Yürüyen Dede...

Çocuk hasta olduğunda kadınlar deva bulmak için bu ziyaretleri bireysel olarak yaparlar, ya da törelere uygun olarak her yıl düzenlenen, daha çok koruyucu amaçlı ve şenlik niteliğindeki toplu ibadetlere katılırlar. Kırsal kesimde bu büyük ziyaret günlerinde geleneksel yemek, halk dansları, spor yarışmaları ve gösterileri gibi eğlencelere yer verilir. Bu şenlikler özellikle ilkbahar sonunda ve yazın yapılır.

Nevruz şenliği 21 Mart dolayında kutlanır.

Hıdrellez ise Mayıs'ın ilk haftasında yer alır: Erzurum yöresinde, İspir yakınındaki "Mayıs Yedisi" adı verilen tepede o gün, yıl boyunca dertten ve hastalıktan uzak tuttuğuna inanılan kaynağın suyunu içmeye gelen ziyaretçiler toplanır.

Kadınlar aynı şekilde tarihleri her yıl ay takvimine göre değişen Ramazan ve Kurban bayramları dolayısıyla yatırları ziyaret eder.

Pratisyen ve Uzman Yatırlar

Kelimenin tam anlamıyla şifa vermeseler de bu yatırlar hekimlerin suskunluklarının ve çaresizliklerinin bıraktığı boşluğu simgesel olarak doldururlar.

Zaman içinde kendilerini yeniden yönlendirmek zorunda kaldıkları bile olur: Örneğin bağırsak kurduna deva olan bir yatırın bundan böyle karın ağrılarıyla ilgilendiği kabul edilir!

Onlara çeşitli ağrıları dindirmek ya da geçirmek için başvurulur: migren, baş ağrıları, diş ağrıları, romatizma, böbrek ağrıları, bacak ağrıları, göz ağrıları, sağırlık, dilsizlik, cilt hastalıkları (özellikle egzama), ateş, sara, kuduz, delilik, akıl hastalıkları, karın ağrıları, mide ağrıları, felç, ülser, kanser.

Hekimi ancak belirtiler düzeyinde ilgilendiren ağrılara yatırın derman olduğuna inanılır...

Diğer taraftan kendisinden nişanlı, eş bulması, (kimi zaman yatırın adı verilen) çocuk vermesi, doğumu kolaylaştırması, iş bulması, işte başarıyı sağlaması, çekingenlere özgüven vermesi, kekemelerin dilini çözmesi, aklı kıt olanlara akıl vermesi, yoksulları zenginleştirmesi vb istenir.

Ziyarete giden erkek ya da kadının orada başka kimselerle karşılaşmak için her türlü şansı vardır: Bu da dostluğa, iyi komşuluğa, sosyalleşmeye açılan yoldur. Bir işsiz, orada çırak ya da işçi arayan bir zanaatkârla karşılaşabilir... Yola düşme gayretini gösteren bir hasta daha o zamandan yeniden belirli bir güce kavuşmuştur ve olası bir iyileşme yolunda pozitif bir adım atmış olur.

Türkiye'nin gündelik tarım hayatında yağmur duasının da çok önemli bir yeri vardır. Kişi evliyanın türbesine kendisi gidemiyorsa, minnet borcu olarak bağışlarda bulunma sözünü verip ziyareti erteleyerek yerine birini vekil tayin edebilir.

Kişi ihtiyaçlarına ve niyetlerine göre okuyacağı duayı dü-

zenleyebilir. Duanın etkili olmasının temel koşulu gönülden gelen bir iman ve güvenle okunmasıdır.

Böylece, çocuk sahibi olmak isteyen kadın inançla aşağıdaki kalıbı okur: "Yatır Baba (ya da Yatır Dede) bana (ya da bize) bir çocuk ver, sana çocukla kurban getireceğim." Anlaşılan bu genel bir kalıptır, Anadolu'nun her yerinde kullanıldığına tanık olunur.

Çocuk sahibi olmak isteyen kadın, en yakın ağacın dallarına, içinde bebeği temsil eden oradan alınmış bir taş bulunan minyatür bir tek direkli tekne yerleştirebilir. Tekne kendiliğinden sallanırsa "test" pozitif sayılır.

Şefaat dileğini somutlaştırmak için türbenin parmaklığına ya da mezarın çevresindeki çalılara ve ağaçlara pamuklu bir şerit ya da küçük bir çaput bağlanır. Kimi zaman -dikişli olmaları halinde dileği iptal edecek- sayıları çok yüksek çaputlar türbenin pencerelerini ve parmaklıklarını, hatta bütün ağaç dallarını ve çalıları tamamen kaplar. Birkaç örnek verelim:

– İzmir'in güneyinde Milas-Bodrum yolu üzerindeki renk renk adaklarla kaplı görkemli "Çaputlu Melendiz".

– Değirmenli ya da Değirmenli Dede türbesinin yanında çaputların altında kaybolmuş "nar ağaçları". Anne olmak isteyen kadınlar buraya içine bezden bebekler yaptırdıkları minyatür beşikler de asar, Gaziantep'in güneydoğusunda, Kilisecik köyünün yakınında, meyve bahçeleri ve bağlarla kaplı küçük Sicir vadisine egemen olan "Ziyaret dağı" adı verilen tepenin üzerindedir.

– İlkbaharın bitişini ve yazın gelişini belirten, daha önce değindiğimiz "Hıdrellez" şenliği sırasında her yıl Mayıs ayında beyaz çaputlarla donanan antik (Pergamon) kentinin akropolisi;

– Ankara'da Hüseyin Gazi türbesi, aynı adı taşıyan ve en yüksek noktası 1411 m olan dağın tepesindedir, türbedeki ağaçlara çaputlar asılır (tekke bugün yıkıntı halindedir, ancak ziyaretçiler türbeyi, mağarayı ve kuyuyu ziyaret ediyor). 17. yüzyılda Evliya Çelebi burada yüz Bektaşi yaşadığını ve ziyaretçilerin akın ettiğini aktarıyor;

– Amasya'da Ali'nin soyundan gelen Şeyhcu'nun mezarının bulunduğuna inanılan kutsal mekânın çevresinde dikili çamlara, ziyaretçiler bu yatırın söylediği kabul edilen şu sözlerin anısına çaput bağlar: "Beni ziyaret etmek isteyenler bu dağdaki çamları ziyaret etsinler, ben bu çamlarda gömülüyüm, çamlara balta vuran, bana vurmuş olur";

– "Evliya Tepesi", Görele ilçesine beş kilometre uzaklıkta, Giresun yakınındaki sık ağaçlıklı bu mekân da bir ziyaret yeridir;

– Samsun yakınında Vezirköprü ilçesinde bulunan Böğren köyünde bir tepeye çıkılarak "Ulu Ağaç"a gidilir, göz bozukluklarını iyileştirdiği kabul edilen "Tepe Evliya"nın türbesi bu ağaçların gölgesindedir;

– Sinop yakınında Boyabat ilçesinin dört kilometre batısında, Akyörük köyünde, dağa tırmanılarak ağaçlar ziyaret edilir, kurak mevsimde yağmur yağdırmaları istenir;

– Yozgat yakınında, Akdağmadeni'ne yakın bir yükseltide kayalıkların arasındaki "Çaputlu Kuşburnu Ağacı" büyük saygı görür. Küçük yaştaki çocuklarını kaybetmiş olanlar yeni doğmuş bebekleriyle buraya gelir "Ya Al, Ya Ver!" diyerek onu kötü talihten korumaya çalışırlar, bu büyüsel-dinsel yöntemi kullanarak kem talihi defetmek için çocuklarını bir şekilde "alır-satarlar". İnmelilerin ve dilsizlerin de burada şifa bulması beklenir;

– Trabzon yakınındaki "Kırklar Dağı" yaz ayları boyunca, özellikle de cuma günleri, ağaçların ve çalıların üzerine adak olarak tespihler bırakan ziyaretçileri kendine çeker;

– Urfa yakınında, küçük Akziyaret kasabasında, ağaçlık bir tepenin üzerindeki "Paçavralı Ağaç"ın yanına gidilir, neredeyse asırlık olan bu ağacın altındaki kara bazalt taş bir mezarı andırır. Bu vesileyle çocuklar gençler ve yaşlılar yeni giysiler giyerler.

Bu yatırların bazıları gerçek ya da efsanevi yaşamöyküleri herkes tarafından bilinen kişilerdir. Bu ünlü kişilerin ölüm yıldönümlerinde topluca anılmaları yılın çeşitli zamanlarında Anadolu içinde ziyaretler yapılmasına vesile olur:

– Nasrettin Hoca (1208-1284), Temmuz'un ilk günlerinde, özellikle de ayın 5'i ile 10'u arasında Konya iline bağlı küçük

Akşehir kasabasında anılır, onuruna düzenlenen festivalde konferanslar, karikatür, spor yarışmaları, konserler, kitap ve el işlerinin satışı gibi etkinliklere yer verilir.

Balkanlar'dan Kuzey Afrika'ya kadar yayılan fıkralarıyla ünlü bu halk kahramanı halk resminde, koca beyaz sakallı, koca sarıklı ve eşeğine ters binmiş giderken temsil edilir. Bir rivayete göre sekiz yüzyıl kadar önce Ankara'nın güneyinde Sivrihisar'a yakın Harto köyünde doğmuş, Akşehir'de yaşamış, orada ölmüş ve gömülmüş. Türbesini ziyaret eden I. Bayezid'in bir sipahisinin andaç olarak bıraktığı bir yazıtın tarihi 1392'den önce öldüğünü varsaymamıza neden oluyor. Türbesi ise son bir şaka niteliğindedir, parmaklığı olmadığı gibi anahtarı da olmayan bir asma kilitle donanmış som bir kapıdan oluşmaktadır. 1905'te ilçenin o dönemdeki belediye başkanı Şükrü Bey tarafından yaptırılan bugünkü türbesi altı sütunun taşıdığı bir kubbeden oluşmaktadır.

– İstanbul'da Haliç'in sonunda, aynı adı taşıyan semtte yatan Eyüp Sultan sürekli olarak türbesinin küçük penceresinin parmaklıklarını derin bir saygıyla öpmeye gelen iman dolu bir kalabalığı kendisine çeker. Cami 1458'de Fatih Sultan Mehmed tarafından, Muhammed'in 670'te Konstantinopolis surlarının eteğinde ölen sancaktarı, Ensar'dan Eyüp'ün mezarının üzerine kurulmuştur. Müslümanlar Ağustos'un üçüncü cuması, bu evliyanın ölüm yıldönümü olan bu günde türbeye daha da kalabalık halde akın eder. Sünnet olacak küçük çocukların bu kutsal mekânı ziyaret etmeleri âdettendir. Eskiden, sünnet dolayısıyla armağan edilen küçük tahta oyuncaklar Eyüp'te imal edilirdi.

– Türk İslâmı'nda Meryem Ana adıyla büyük saygı gören Meryem'in antik Efes kentine egemen olan Bülbül Dağı'nda son yıllarını geçirdiğine inanılan mütevazı evi ziyaretçilerin uğrak yeridir. Meryem'in göğe yükselişinin kutlandığı 15 Ağustos'ta İzmir piskoposunun ve papazların arkasındaki alaya Hıristiyanların dışında, ileri gelenler, Türk subaylar ve çok sayıda Müslüman katılmaktadır.

– Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli (1248-1329), 1964'ten bu yana 16-18 Ağustos arasında, Nevşehir ya-

kınında aynı adı taşıyan küçük kasabada dualar, töresel halk oyunları ve türkülerle çok resmî bir şekilde anılmaktadır.

– Ahi loncalarının piri Ahî Evren ya da Ahî Evran (1236-1329), Eylül'ün ilk cumartesi ve pazar günleri Kırşehir'de anılır. Gerçek adı Şeyh Mahmud Nasreddin'dir, ama daha çok Sultan Ahî Evran lakabıyla tanınır. 1965'te ilk kez düzenlenen ve koyun kurbanı, danslar ve spor gösterileri, zanaatkârlar arasında yarışmalar gibi etkinlikleri içeren "Sanat Bayramı" ayrı tarihte kutlanmaktadır. Kesme taştan çift kubbeli türbesi 1482'de inşa edilmiştir. Türbede beş mezar daha bulunur. Minare 20. yüzyılda eklenmiştir.

– Mevlâna Celâleddin Rûmi. Mevlevî dervişleri tarikatının kurucusunu ölüm yıldönümünde anma törenleri [Şeb-i arûs] Aralık ayının üçüncü haftasında, genellikle ayın 17'si ile 20'si arasında kendi türbesinde ve müzeye dönüştürülmüş olan mevlevihanede gerçekleştirilir.

İki ünlü yatırdan daha söz edelim:

– İstanbul Merdivenköy'deki Bektaşi tekkesinin içinde Şahkulu;

– Ankara'da, kale içinde Hacı Bayram Veli.

Bergama ve Dolaylarında Tedavi Amaçlı Birkaç Ziyaret

Bazı bölgelerde hastalıkları önleme ve tedavi konusunda başarılarıyla ünlü çeşitli ziyaret yerlerini saptadık. Her biri hakkında edinebildiğimiz bilgileri kişisel araştırmalarımızdan olduğu kadar bulabildiğimiz yayımlardan elde ettik. Bergama'yla ilgili ziyaret yerlerinin üzerinde daha uzunca durmamın nedeni, hayatımın, tamamen Türk ortamında geçtiği bir döneminde bu bölge halkıyla sıkı bir yakınlık kurma fırsatını bulmuş olmamdır.

Helvacı Dede kısırlığın tedavisinde bölge halkının medet umduğu başlıca yatırdır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadın, hele kısır olduğunu düşünüyorsa, isteğini kabul etmesini dileyerek evliyanın mezarının çevresinde üç defa döner, mezarın eteğinden küçük bir çakıl taşı alır, altındakileri toplar ve bul-

duklarını yiyeceğine karıştırır ya da bir kâğıt parçasının içinde yutar... Hamile kaldığında havanın güzel olduğu bir gün akrabadan kadınları, eşini dostunu ya da komşularını irmik helvası yapmaya çağırır: Bu tatlı, evde ya da "Telli Dere" çayına akan kaynağın yanında hazırlanır (kutsal sayılan bu suyla yapılan şurup daha makbul olur).

Sonra kadınlar şükranlarını belirtmek amacıyla tepeye tırmanarak helvayı Dede'ye sunarlar. Doğumdan kırk gün ya da birkaç ay sonra, adağı yerine getirmek için çocuk oraya götürülür, minnet ifade eden bu tören yapılmazsa çocuktan hayır gelmeyeceğine, adam olmayacağına inanılır.

"Helvacı Dede", ya da "Helva Baba"nın (İstanbul, Kayseri, Kırklareli'nde) özellikle çocukların koruyucusu olduğu anlaşılıyor.

"Bozerenler Dedesi", Bergama'da, aynı adı taşıyan tepenin üzerindedir. Âdete göre dilek tutarsa, şükran belirtisi olarak buraya gelinip horoz kesilir ya da bir çorba hazırlanırdı, sonradan bu törenin yerini, mezarın çevresinde helva dağıtılması aldı. Yağmur yağması dileniyorsa kadınlar burada yayla çorbası pişirir ama bu evliyadan asıl beklenen çocuktur.

"Kız Türbesi", Soma yolunda, Bergama'nın girişinde, köprüden önce yer alan yuvarlatılmış çatılı taş bir yapıdır. "Allahüekber" diyerek çevresinde üç kez dönülür (3 sayısının büyülü bir güç taşıdığına inanılır, İslâm dünyasının batınî geleneklerinde üç ve yedi en saygı duyulan sayılardır). Sonra okunması âdet olan dua okunur ve bir hayır işleme –çoğunlukla helva ya da lokma hazırlayıp yoksullara dağıtma– ya da bir sevap işleme –bir ölünün ruhunun huzuru için Mevlit okutma– sözü verilir.

Bergama'da yaşayanlar ve çevredeki köylüler dertlerinden kurtulmayı umarak oraya gider. Kişi uzaktaysa, kendi yerine gitmesi için başkasını görevlendirebilir. Oradaki kadınlar büyük bir derdim olursa kendilerine yazmamı, huzura ve sükûnete yeniden kavuşmam için benim adıma Allah'tan niyazda bulunmaya gideceklerini söylerler. Bu ziyaret yerinde şifa da aranır ve hastalığın orada kalması için hastaya ait küçük bir kumaş parçası bırakılır.

"Kız Türbesi" adıyla bilinmekle birlikte bu mezarın Karesi beyi Arslan Bey'in oğlu Tursun Bey'in mezarı olduğu söylenir: Arslan Bey'in ölümü üzerine yerine büyük oğlu Demirhan Bey geçer, ama gaddarlığından yakınan halk Osmanlı hükümdarı Orhan Gazi'nin yanında bulunan Tursun Bey'in başa geçmesini ister. Her ikisi askerleriyle oraya gelirken Demirhan Bey kente egemen olan kaleye sığınır; iki kardeşi barıştırmaya çalışırlar, ama Tursun Bey bir okla öldürülür ve Orhan Gazi onu orada gömdürür.

"Mugalan Dede", İnkılâp mahallesinde bir bahçenin ortasında yatar. Yapılan her adakta ona şöyle hitap edilir: "Mugalan Dede'nin ruhuna yasin, bana yetiştir". Yasin, ölülerin ruhunun huzuru için okunan ve başında iki Arapça harfin, yâ ve sîn'in bulunduğu bir Kuran suresidir.

"Sarı Dede" Bergama ile Menemen arasında Zeytindağ köyünün yakınındadır. Baharda çevredeki bütün köylerden koyun kurban etmek ve şenlik yapmak için oraya gidilir. Üç gücü olduğuna inanılır: çocuk isteyenlerin dileklerini yerine getirmek, kuduzu tedavi eden üfürükçülere yardımcı olmak, genel olarak uğur getirmek.

"Çiftlik Dedesi", aynı adı taşıyan köyün yakınındaki bu yatır çocuk sahibi olmak isteyen erkek ve kadınların ziyaret yeridir. Bu türbenin kökeni bir efsanenin bütün özelliklerine sahiptir. Bir gecede inşa edildiği söylenir. Bu büyülü yapı sonradan müminlerin cuma namazı kıldıkları ve toplandıkları bir camiye dönüşür. Sonra, günün birinde orada bir mezar bulunur ve mermerin üzerinde bir ayak izi görülür, bunun orada yatan Dede'nin ayak izi olduğu kabul edilir... Bugün yapının çatısı çökmüş olsa da, dört duvar ve ayak izi kalmıştır.

Tire ve Dolayları

"Alihan" ya da "Alayhan Türbesi" Tire'nin iki dar sokağının arasında, Yeni Cami'nin güneyindedir. Türbe evlerle öyle kaynaşmıştır ki onlardan biriyle karıştırılabilir. Sekizgen kubbeli bu kare yapının planı Konya'daki Sahib Ata Türbe-

si'ni hatırlatır. Yapımının 1330 sonrasında gerçekleştiği düşünülmektedir.

Evliya Çelebi'ye göre, bölgedeki birçok tekke ve zaviyenin kurucusu olan Alihan Baba, 1300'de beylik kuran Aydınoğulları'yla birlikte Horasan'dan gelmiştir. Yazıtlarda Temmuz 1330'da ölen Hoca Hasan adı belirtilse de, yapı Alihan Baba'nın türbesi olarak kabul edilir.

"Sırhatunlar Türbesi" Çapraz Yolu'nun karşısında, Kavakdibi caddesinde bulunur ve "Yedi Kardeşler Türbesi" adıyla da anılır. İçinde yedi mezar bulunan bu türbenin sırrını çözmemize yardımcı olacak hiçbir yazıt, hiçbir süsleme ögesi yoktur.

"Süleyman Şah Türbesi" İbni Melek Medresesi'nin bahçesinde bulunan ve 1349-1350'de inşa edilen bu kesme taştan anıt, Aydınoğulları Beyliği'nin kurucusu Aydınoğlu Mehmed Bey'in dördüncü oğlu olan Tire beyine mal edilir. Yanında oğlunun ve 1360'ta ölen ağabeyinin mezarları bulunur.

"İbni Melek Türbesi" 1956'da yeniden inşa edilmiştir, aynı adı taşıyan medresenin yanındadır. İbni Melek Efendi, Aydınoğlu Mehmed Bey'in ve oğullarının hocasıydı. Yanında oğlu Mehmed Efendi'nin ve âlim Nizameddin'in mezarları bulunur.

"Alamadan Dede Türbesi" aynı adı taşıyan sokaktadır. Hoca (Şeyh) Alaeddin'in mezarı burada bulunur. 14. yüzyılın ikinci yarısında Bizans kalıntılarının üzerinde inşa edildiği düşünülmektedir. Süleyman Şah Türbesi'nin daha küçük boyutlu bir örneğini hatırlatır.

"Yağlıoğlu Türbesi" mezarlığın içinde, giriş kapısının tam karşısındadır, 15. yüzyılın başına tarihlendirilir.

"Karakadı Mecdeddin Türbesi" İpekçiler mahallesinde, aynı adı taşıyan caminin güneydoğusunda ve yakınındadır. Bu yapıya "Üç Lüle Türbesi" ya da "Kocabıyık Türbesi" adı da verilir.

"Rum Mehmed Paşa Türbesi" (Baldeken Türbe de denir) tuğladan yapılmış üstü açık bir türbedir. Duatepe mahallesinde, Toptepe yolunun kenarında, aynı adı taşıyan caminin avlusunda bulunur.

"Ali Baba Türbesi" kentin doğusunda, Karacaali mahallesinde, Ali Baba tepesinin yamacındadır. 14. yüzyıla tarihlendiri-

len türbe, ağaçlık ve çiçekli güzel bir bahçenin ortasında, hoş bir mekânda yükselir.

"İsa Baba Türbesi"ne, "Anonim Türbe" ya da 15. yüzyılın sonunda Bektaşi tarikatinin "ikinci kurucusu"nun adından dolayı, "Balım Sultan Türbesi" de denir. Tire'yi Selçuk'a bağlayan yolun üzerinde, Hisarlık köyünün yakınında küçük bir koruluktadır.

"Buğday Dede": "Buğday Tepesi" adı verilen tepede, iki servinin gölgesinde bu evliyanın ve karısının mezarı bulunur. Öyküleri şöyledir:

Dört yüzyıl önce bu tepede bir mübarek adam ve karısı yaşıyormuş. Derken büyük bir kuraklık olmuş, Batı Anadolu'nun bütün bu bölgesi kıtlık çekiyor ve köylüler köylerini terk ediyormuş. Yalnız Tire ve çevresindeki köyler velinimetleri sayesinde bu felakete uğramamış. Gerçekten de onun bir küp buğdayı varmış ve kapısını vuran herkese dilediği kadar buğday veriyormuş. Ne çiftçiymiş ne tacir, buğdayını satmıyormuş, ödünç de vermiyor, ama hemcinsine yardım etmek için dağıtıyormuş. Küpe gelince, hiç boşalmıyormuş. İçinden istendiği kadar buğday alınıyor, heybelere ve çuvallara dolduruluyor, yük hayvanlarına yükleniyormuş. Ama bunun için üç şart varmış: erkek olmak, doldurma işlemi sırasında arkasını dönmek ve giderken geriye bakmamak.

Günün birinde bir çift gelip kapısını vurmuş. Mübarek adam açmış ve erkeğe şöyle demiş: "Evine dön, karını bırak ve yalnız gel". Komşular onun isteklerine saygı göstermeleri gerektiğini anlatmışsa da, merakını yenemeyen kadın marifeti gözleriyle görmek için mutlaka kocasıyla birlikte gitmek istemiş. Adam boş yere ona yalvarmış: "Senin kılığına girerim, ihtiyar bir şeycik anlamaz. Sana bir şey soracak olursa buraların yabancısı olduğumu söylersin" diye karşılık vermiş kadın. Karısının inadı karşısında köylü çaresiz kalmış. Buğday Dede'nin doldurduğu çok sayıda çuvalı yük hayvanına yüklemişler. Dede demiş ki: "Gidin ekmeğinizi keyifle yiyin, ama bundan böyle arkanıza bakmayın".

Bu tembihlere rağmen o ana kadar hiçbir olağanüstü durum sezmeyen kadın dayanamamış ve yolun dönemecinde dönüp arka-

sına bakmış. O zaman büyük bir felaket olmuş: Mübarek adam kapısının eşiğinde düşüp ölmüş, karısı da can vermiş.

Velinimetin sırrını keşfetmek isteyen bu aptal yaratık onun olağanüstü gücünü sıfıra indirmiş ve bu kadının yüzünden, Tire ve dolaylarının ahalisi de açlıkla tanışmış.

Tekirdağ ve Dolayları

Sarı Kız ninesiyle bir mağarada yaşıyormuş, sahip olduğu tek şey memelerinin birinden süt, diğerinden bal sağılan bir keçiymiş... Günün birinde kız keçisini sağmak için çağırırken bir ses gürlemiş: "Nasıl gelmemi istersin? Hıçkıra hıçkıra ağlayarak mı yoksa tükürerek mi?" Korkudan deliye dönen kız koşup ninesine haber vermiş, o da "hıçkıra hıçkıra ağlayarak" demesini tavsiye etmiş. Ertesi gün ses mağarada yine gürlemiş, ama kız ninesinin tavsiyesi doğrultusunda cevap verince, korkunç bir gümbürtü kopmuş ve kızı o günden sonra gören olmamış... Türbesi, Kız Koleji'nin yakınındadır. Buraya dua etmeye, dilekte bulunmaya ve mum yakmaya gelinir.

"Anaoğlu Türbesi" aynı adı taşıyan köyün ortasında bulunan çağdaş bir yapıdır. Orada gömülü olanlar, Kurtuluş Savaşı sırasında şehit düşen kişilerdir. Genç bir delikanlı düşmanların zulmüne karşı çıkınca işkence edilmek üzere köyün meydanına getirilmiş. Anası yardımına koşmuş, ama birbirlerinin kucağında can vermişler. O zaman köye bugünkü adı verilmiş.

"Arzu Baba" Arzulu adını alan köyün çıkışında bulunur. Türbeye komşu bir evde oturan aile gecenin birinde baskına gelen yağmacılardan köyü koruyan bu yatırın anısına her cuma burada mum yakar.

"Bardaklı Baba" Kurtuluş Savaşı sırasında düşman saldırısına uğrayan Karaeli köyündeki bütün yaralıların susuzluğunu tek bir testiyle gidermeyi başarmış. Bir düşman kılıcını çekip başını kesmiş, efsaneye göre evliya başını yerden almış ve biraz öteye düşmüş. Türbesi bu yere yapılmış.

"Üçler Türbesi" Malkava köyündedir, savaşta şehit düşen ve bir köylünün rüyasına girerek öldükleri yerde kendilerine bir

anıt dikilmesini isteyen üç kardeşe adanmıştır. Bugün orada hâlâ dilekler tutulur, adaklar adanır ve ibrikler doldurulur, çünkü üç evliyanın her gün oraya ibadet etmeye geldiğine inanılır.

"Yatır Efsanesi": Bu yatır Kırkkepenkli köyünde muhtaçlara ve çocuk isteyen çiftlere yardım eder. Biraz toprak yutulur ve oraya bir elma bırakılır; ertesi sabah elma diş izleri taşıyorsa dileğin kabul olduğuna inanılır.

Gaziantep ve Dolayları

Evliya Çelebi Antep'ten bir geçişine (1648) değinirken Dülük Baba, Emir Dede, İmam Gazalî, Ahmed Gazalî, Mallı (ya da Ballı) Baba, Topacık Baba, Kurban Baba, Aydın Baba, Hayık Baba, Sıh Tabak Efendi adlarını anar.

Bugün Gaziantep'te Ballı Baba'nın mezarı, Pir Sefa ile Yuşa Peygamber'in üst üste bulunan mezarları, Boyacı Camii'nin yanında, aynı adı taşıyan mahallede aynı yapının içinde görülebilir.

– "Dülük Baba Türbesi" kentin kuzeyindedir, özelliği bekâr delikanlılara eş bulmakta yardımcı olmasıdır. Türbenin, bir tekkeye ve bir vakfa bağlı olduğu sanılmaktadır. Dülük Baba aynı zamanda bir dağın ve bir köyün adıdır.

– İki "Karaçomak Türbesi" biri caminin yanında, diğeri bir tepede bulunan bilinmeyen iki kişinin mezarıdır. Ziyaretçiler adakta bulunmanın yanı sıra duvarına bir çakıl taşı sokmaya çalışır; taş orada kalırsa dileğin yerine geleceğine inanılır. Korunmaları için hayvanlar mezarların çevresinde üç kez döndürülür ve güzel bir ağacın altındaki Kurban Kayası'nda bir koyun kurban edilir.

Gaziantep dolaylarında yatır bolluğuna şu uzun liste tanıklık eder:

– Ahirben Dede, Dermanlı Dede ya da Değirmenli Dede, Dusuk Dede, Emin Dede, Kara Dede, Memik Dede, Polat Dede, Semah Dede.

– Ahi Baba, Akyollu Mustafa Baba, Aydı ya da Aydın Baba, Arap Baba, Büyük Kamacı Baba, Çıbanlı Mahmut Baba, Dülük

Baba, Gafur ya da Gafir Baba, Gîzü Kızık Mehmet Baba, Hacı Baba ya da Derviş Hacı, Hacı Mehmet Baba, Hallaç Baba, Hançerli Baba, Hayık Baba, Kara Baba ya da Kara Kabir, Karafakih ya da Mehmet Hamdi Baba, Kurban Baba, Log Baba, Memik Baba, Naip Baba, Ömer Baba, Oryan Baba ya da Oryan Bayraktar, Yuf Baba.

– Diş gîren Hamide Hanım, Hacı Ayşe Hanım, Hançerli Hanım.

– Şeyh Ahmet, Şeyh Ahmet Sahabî, Şeyh Fethullah ya da Feyzullah, Şeyh Hamza, Şeyh Hicihan, Şeyh Hüseyin, Şeyh İsa, Şeyh Musa, Şeyh Osman Semerkandî, Şeyh Salman, Şeyh Saban, Şeyh Sıhcan, Şeyh Zeynel Abidin, Şeyh Zeyt, Sıh Attar, Sıh Bilecen.

– Ayvaz Efendi, Şuayipzade Ali Afif Efendi, Tembelzade Hacı Efendi, Şeferpaşa Efendi, Gülüm oğlu Mustafa Efendi ya da Aga ve Beşinci, Bişirici, Pişirici, Beledi Mehmet, Gazalî, Hökkesiye, Nesimî, Sait İbni Ebi Vakkas, Saçaklı, Şahveli, Şirvani Hazretleri...

KAYNAKÇA

Başar, Zeki, *Şifalı Sular,* Atatürk Üniversitesi Yay. no. 221, Tıp Fakültesi Yay. Araştırma serisi 13, Sevinç Matbaası, Ankara, 1973.

Artun, Erman, *Tekirdağ Folklor Araştırması,* Tem Ofset, İstanbul, 1978.

Bayrak, M. Orhan, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu,* Remzi Kitabevi, 2. bas., İstanbul, 1982.

Bayrı, Mehmet Halit, *İstanbul Folkloru,* A. Eser Yay., Baha Matbaası, 2. bas., İstanbul, 1972.

Boratav, Pertev Naili, "Le Conte et la Légende", *Turcologia Turcicae Fundamenta,* c. II, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1965.

Boratav, Pertev Naili, *Folklor ve Edebiyat,* c. II, Adam Yay., İstanbul, 1982.

Bouteiller, Marcelle, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.

Gökalp, Altan, "Le Mystère de la Nymphe Blonde", *Mélanges offerts à Louis Bazin,* Varia Turcica XIX, L'Harmattan, Paris, 1992.

Güzelbey, Cemil Cahit, *Gaziantep Evliyaları,* Gaziantep Kültür Yay., no. 39, Güneş Matbaası, Gaziantep, 1964.

Nicolas, Michèle, *Croyances et Pratiques turques concernant les naissances,* Collection Langues et Civilisations, série Ethnologie, Publications Orientalistes de France, Paris, 1972.

Önkal, Hakkı, *Tire Türbeleri,* Kültür Bakanlığı Yay., no. 317, Tanıtma eserleri dizisi no. 41, Ankara, 1991.

Roux, Jean-Paul, *Les Traditions des nomades de la Turquie méridionale,* Coll. Bibli. Arch. et Hist. de l'Inst. Fr. d'Arch. d'Istanbul XXIV, temsilci Libr. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1970.

Tanyu, Hikmet, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar,* Ankara Ün. İlâhiyat Fak. Yay., no. 81, Ankara, 1968.

Tanyu, Hikmet, *Dinler Tarihi Araştırmaları,* Ankara Ün. İlâhiyat Fak. Yay., no. 120, Ankara, 1973.

Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma
Türkiye Nakşibendîleri Örneği

Thierry Zarcone

"Dünya görüşlerimiz bizler için vazgeçemediğimiz manevi meseleler haline gelmiştir. Belirli bir şekilde algıladığımız bu dünyanın kaderi üzerine kendimizi sorguluyor, acı çekildiğini ve (bu dünyada) acı çekildiğini gördüğümüzde selameti arıyor, acıyı hiç değilse soylu kılmayı diliyoruz. Var olan her şeyle birlikte yok olmamız gerektiğine göre, (bu yok oluşun) aynı zamanda bir amaç taşıdığını kabul etmek istiyoruz, bu amacı yok oluşun onurunda ve güzelliğinde bulacağız..."

Richard Wagner[1]

Gizemci akımların çoğunun paylaştığı ortak bir özellik varsa, o da ister pagan kültlerinden, ister Yahudilik, Hıristiyanlık ya da İslâm gibi 'Ehl-i kitap" dinlerden, ister Hinduizm, Budizm ya da Taoizm gibi Asya dinlerinden kaynaklanmış olsunlar, bu akımların ölüme duydukları ilgidir. Manevi hayatı topluca yücelten, bedene ve dünyevi hayata bağlılığı çoğu zaman şiddetle reddeden gizemciler ölümü, kusursuz bir manevi tecrübe olarak algılar. Bu tecrübe, insan hayatının çevrimini noktaladığında, yani

1 A. H. Von Stein'a mektup (Venedik 31/1/1883), *Œuvres en prose de Richard Wagner*, Paris, Librairie Delagrave, 1925, c. 13, s. 182.

doğal şekilde gerçekleştiğinde –Eflatuncuların anlık, gizemcilerin de ruh adını verdikleri– beden dışı bir unsurun, ten, madde zarfından *zorunlu* ayrılışı olarak yorumlanır. Gizemciler bu tecrübeye hâkim olmak ve ölüm kendisini doğal bir şekilde kabul ettirmeden hayattayken onu canlandırmak isterler. Amaçları *post mortem* (ölüm sonrası) kaderlerinin dizginlerini ellerinde bulundurmaktır. Gizemciler bu anlayış doğrultusunda tıpkı bazı Yunan filozoflar gibi, Platon'un *Phaidon*'da[2] kullandığı deyimle "ölme talimi" yapmışlardır. Yaşayanların ölüm tecrübesini kontrolleri altına almalarının, duyusal ve anlıksal etkinliklerini askıya alma sürecine hâkim olmalarını sağladığını, bir bakıma ölümün koşullarını canlandırmalarına fırsat verildiğini, bu bağlamda ölüm olgusuna edilgen olarak katlanmaktan kurtulacaklarını düşünürler. Bu kontrol onları Hinduların deyimiyle "hayattayken kurtulmuşlar" *(Civanmukta)* konumuna getirir. Gizemci uygulamada ölümün fazlasıyla ayrıcalıklı bir yer tutmasının başlıca nedeni özetle budur. Bu durumda gizemci kendini ölüme hazırlamalı, dahası hayattayken, hayatı son bulmadan evvel ölüm tecrübesinden geçmelidir.

İslâm'ı ayrı tutarak, gizemcilerin genel olarak ölüme duyduğu ilgiyi hatırlattıktan sonra bu konunun sufilikteki yerini, eksiksizlik iddiası taşımadan irdelemek istiyorum. Bu uygulamanın tarihine kronolojik bir bakışı ve benimsediği değişik boyutların analizini, daha ayrıntılı bir inceleme izleyecek, Türk dünyasında çok yaygın bir sufi tarikatının, Nakşibendîlerin üyeleri arasında bu temrinin aldığı şekle değineceğim.

Evrensel Bir Uygulama

Budizm'de *maranânussati*[3] adıyla bilinen ölüm temaşası, "dünyadan çıkma"yı öğrenmeyi amaçlayan etkin bir manevi temrin olarak betimlenir: Budist metinler, "belirli *asana*'larla (yoga duruşları) sağlık güçlenir ve ölüm fethedilir" (*myrtyum caya-*

2 *Phedon*, çev. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, XII ve XXIX.

3 *Sacred Books of the Buddhists* içinde, *Digha-nikâya*'ya göre, çev. T. W. Rhys Davis, Londra, Luzac and Co., 1959, XXII, 7-10 (s. 331-333).

ti)[4] görüşünü aktarır. Ramakrişnâ tarikatının aydın bir üyesi, "bu yöntemi izleyen yoginin yaptığı ölümle flört etmekten başka bir şey değildir"[5] diye yazmıştır. Diğer taraftan kendi gizemci deneyimini aktaran Abraham Abulafia, ibadetinin vecd yönü ağır basan bu ünlü 13. yüzyıl Kabalacısı şöyle yazar: "O anda ruhunun bedeninden ayrıldığını ve gelecekteki dünyada yeniden doğmak üzere bu dünyada öldüğünü düşün... [...] Ve bedenini öyle büyük bir titreme saracak ki ne olursa olsun o anda öleceğine inanacaksın, çünkü ruhunun bedeninden ayrıldığına inanacaksın..."[6] Hıristiyan gizemciler de aynı şekilde ölümün üzerinde durmuşlardır. Ölüm İncil'e bile egemendi, Hıristiyan çilecilerin, özellikle de Doğu Kilisesi keşişlerinin "nefis köreltme" adı verilen temrinleri iyi bilinir. Piskopos Ignatius Briantchaninov (1807-1867) *hesykhastos* ibadetini uygulayanlara şu tavsiyede bulunuyordu: "Kanınızı kızıştıracak herhangi bir şeye kendinizi kaptırmamaya, olabildiğince sürekli ölüm halinde bulunmaya özen göstermeniz gerekir..."[7] Yine Hıristiyan dünyasında çileci tarikatlar ve bunların *Ars bene moriendi* anlayışları ile masonluk[8] gibi birçok ezoterik (batınî) akım sayılabilir. Bu çevrelerde, antikçağın "gizem" (*mysteria*) kültlerine bağlı inanışların, özellikle de simgesel ölüm olarak yorumlanan erginleme töreni[9] anlayışında yeniden ortaya çıktığına tanık olunur.

Kuran'da ahirete duyulan ilgi ve ruhların liyakatlerine göre yargılanacağı kıyamet günü hazırlığı önemli bir yer tutar. Su-

---

4 Mircea Eliade, *Le Yoga, Immortalité et liberté*, Paris, Payot, yeni bas., 1991, s. 202, 231.

5 Swâmi Siddheshwarânanda, "La technique hindoue de la méditation", *Techniques et contemplations. Études carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, s. 23.

6 Moshe Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Abulafia*, Paris, Cerf, 1989, s. 58, 162. Ayrıca bkz. s. 102, 108-114.

7 *Approches de la prière de Jésus* (çev. Hiéromoine Syméon), Abbaye de Bellefontaine, 1983, s. 209.

8 Karş. Jean-Louis Darcel, "Des pénitents noirs à la franc-maçonnerie: aux sources de la sensibilité maistrienne", *Revue des Études maistriennes*, 5-6, Paris, Les Belles Lettres, 1980, s. 89-91.

9 Karş. Danil Ligou (ed.), *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris, PUF, 1987, s. 576-577.

filik bu kaynaktan büyük ölçüde esinlenmiştir. Sufilerde ölüm hazırlığının bazı ritüellerine değinmeden –özellikle Bektaşi tarikatında iradi ölümü simgeleyen ikrar töreni[10] aklımdan geçiyor– Nakşibendî tarikatının sufileri arasında bugün hâlâ uygulanan ölüme hazırlık ve ölüm tecrübesi talimini incelemek istiyorum.

Önce birkaç noktaya dikkat çekmek gerekir. Bu incelemenin başlığının belirttiği gibi iki tür temrin söz konusudur: farklı, ancak birbirini tamamlayan, birbirine karışan, hatta bütünleşen iki temrin türü. Sufiliğin ölüme duyduğu ilgi bir yandan anlıksal bir temrin şeklinde somutlaşır: Bu, mümini mahşer sınavına hazırlamak amacını taşıyan, ölümün gelişine *hazırlık* temrinidir; bir yandan da yoga[11] tarzında bir manevi temrine yer verilir, mümin bu sırada ölümün fiziksel ve psikolojik halini canlandırmaya çalışmalıdır. Ancak, bu iki temrinin –hazırlık ve tecrübe– birbirinden ayrılmaz olduğu çok kısa süre içinde anlaşılmıştır. Daha felsefî ve etik bir bağlamda "ölüme" hazırlık, hayatın zenginlik, aşk gibi boş hazlarının reddini de somutlaştırır. Bu son tavır büyük dinlerin çoğu tarafından vazedilmektedir.

Bu durumda, sufiliğin ilk zamanlarında felsefî bir tavır olarak rastlanan "ölüme hazırlık" ile çoğu kaynağın sonradan "ölüme hazırlık" olarak tanıttığı, yoga tarzında, eyleme yönelik daha derin bir tasavvufî "hazırlık" temrinini birbirinden ayırmadan aralarında bir fark gözetmek gerekir. İlerde göreceğimiz gibi bazı metinler "ölüme hazırlık" kavramını (buna "ölümü düşünme" ya da "ölüm meditasyonu" –*tefekkürü'l-mevt* denir– ama terminoloji sorunlarına ilerde değineceğiz) zikirlerin, yani hatırlama ve meditasyon talimlerinin arasına katar. Bununla birlikte ölüme "hazırlık" ve "tecrübe" tek bir

---

10 Karş. T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, IFEA, 1993, s. 307-309.

11 Bu deyimle fizyolojik ve psikolojik yetilere üstün bir hâkimiyeti amaçlayan temrinleri kastediyorum. Hint yogilerinin durumu için bkz. Dr. Thérèse Brosse, *Études instrumentales des techniques du yoga. Expérimentation psychosomatique,* Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1976.

sürecin iki aşaması olarak algılanmalıdır. Bu noktada Platonculuk ve yeni-Platonculuk ile arasında bağ kurulabilir. Sufilerin "ölüme hazırlık" talimleri ile Yunan filozoflarının "arınma" adını verdikleri kavram arasında bir analoji saptanabilir, tıpkı "ölüm tecrübesi"nin antikçağ filozoflarının[12] "ayrılık" taliminin karşılığı sayılabileceği gibi. Sufilerde ise en üstün "ayrılık" temrini, hatırlama aşamasından, ölüm tefekkürü aşamasına geçmiş zikirdir.

Türk-İran Havzasında "İradi Ölüm"

Ölüm düşüncesinin ilk büyük sufilerin yazılarında yer aldığı görülür. Önceleri daha çok etik bağlamda bir hazırlık olarak görülürken, sonradan Necmeddin Kübra'nın Orta Asya okulunun müritlerinde, ilerde de Nakşibendîlerde zühde ve yogaya yönelik bir temrine dönüşür. Ölüm düşüncesi genellikle sufiler arasında çok çabuk kabul görmüş bir hadisin şerhinden kaynaklanır: "ölmezden evvel ölmek" (Arapça, *mûtû kabl en tamûtû*). 17. yüzyılın bir hadis uzmanı, Âlî el-Kârî bu hadisin tartışılmaz (*mevzû*) olduğunu ileri sürmüştür, ancak Muhammed es-Sahavî gibi başka büyük otoriteler özgünlüğünü reddeder.[13] Bununla birlikte bu hadis, Arap, İran ve Türk tasavvufunun temsilcileri arasında yaygın biçimde tefsir edilmiştir.

Özellikle Türk dünyasında ölüm fikrine katkıda bulunmayı amaçladığımdan, önce Orta Asya'nın ilk Türk sufilerince bu kavramın nasıl algılandığına birkaç satırla değinmek istiyorum. Bu deyim Türk edebiyatının ilk anıtlarından birinde, Od-

---

12 "Oysa ruhu arındırmak, demin söylediğimiz gibi onu bedenden olabildiğince ayırmak ve içe dalmaya alıştırmak değil midir... [...] Ve bu özgürleştirme ve ruhun bedenden bu ayrılması ölüm adı verilen şey değil midir?", Platon, *Phaidon*, XII. "Arınma ruhu tecrit etmek ve onun başka şeylerle bütünleşmesine izin vermemektir [...], ayrılışa gelince, ruhun ona ait olacak derecede bedende olmaması halidir..." Plotinos, *Enneades*, III, 6, 5.

13 Ali el-Kâri için, bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Y., 1990, s. 78-79. Muhammed es-Sâhâvî, *el-Mâkasid ül-Hasana fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ahâdisi 'l-Mustehire ale 'l-Elsine*, Beyrut, 1979, s. 436.

gurmuş adında Müslüman bir ermişin hayatını yöneten kuralları özetleyen *Kutadgu Bilig*'de (Doğu Türkistan, 11. yüzyıl) ortaya çıkar. Odgurmuş Budist keşişler gibi dünyadan elini eteğini çekmiş, dağdaki bir mağaraya sığınmıştır. "Ölmezden evvel ölmek" deyimi burada Doğu Türkçesiyle *ölüm kelmez erken ölümle itin;*[14] yani "ölüm sana gelmeden sen ölüme git"[15] şeklinde verilmiştir. Orta Asya Türklerinin İslâm'ı kısmen sufilik aracılığıyla benimsediği bilinmektedir. Zaten *Kutadgu Bilig*'de[16] "ölmezden evvel ölmek" deyiminin dışında da sufiliğe özgü birçok diğer tema saptanabilir.

Aşağı yukarı aynı dönemde, Türk sufiliğinin ilk temsilcisi Ahmed Yesevî (öl. 1167) tasavvuf şiirinde iradi ölüm meseline birçok kez yer veriyordu:

Âşıklıknı aşan işi baş vermeklik
Mansur-sıfat[17] özden geçip can vermeklik
Mûtû kablen temûtû hâk bulmaklık
Âşıklar ölmes (burun)[18] ölen irmiş.[19]
[...]
Kul Hacı Ahmed, nefsimi teptim;
Andan kıyın cananımı izleyip taptım
Ölmes burun can vermekne derdim tarttım.
Bir ü bâri Didârını görermen mi?[20]

---

14 Bu deyim Arapçada genellikle *mûtû kabl en temûtu* olarak ifade edilir.

15 *Kutadgu Bilig* (ed. Reşit Rahmeti Arat), Ankara, Türk Dil Kurumu Y., (1. bas. 1947), 1979, s. 154, dize no. 1370. Robert Dankoff onu "*Prepare for death before it comes around*" şeklinde İngilizceye çevirmiştir. Ancak bu çeviri bir ölçüde bu ifadeyi esinleyen geleneğe aykırıdır (Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory. A Turko-Islamic Mirror for Princes,* Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1983, s. 84).

16 Karş. Robert Dankoff'un *Kutadgu Bilig*'in İngilizce çevirisine önsözü (Yûsuf Khâss Hâcib, *a.g.e.*, s. 17-22).

17 Arap mutasavvıf (öl. 922). Türkler arasında ve Orta Asya'da iyi bilinir. (Mansur el-Hallac) Bağdat okulunun kurucularındandır.

18 Ölümden önce.

19 Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, (ed.), Kemal Eraslan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983, s. 230.

20 Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 99.

[...]
Didâr [......] tilep [dileyip] terk eyleşen
mâ-sivâni [O olmayan her şeyi]
Ölmes burun vücudunu eyle fâni...[21]

Bu durumda Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'da "ölmeden evvel ölen" âşıklarını, Necmeddin Kübra (öl. 1220) okulundan birçok sufiden ve Nakşibendî tarikatının bugünkü müritlerinden pek az şeyin ayırdığı anlaşılıyor. Ancak Ahmet Yesevî'nin iradi ölüm ideali özel bir törene ya da ibadete yol açmamıştır: Bu anlayış Türk sufiliğinin temel bir ilkesi, aynı zamanda şiirsel bir tema olarak kalmıştır. Anadolu'da, tasavvufa yönelik halk edebiyatı iradi ölüm temasını yeniden işlemiştir; Bu temayla bu edebiyatın başlıca temsilcisi olan Yunus Emre'nin şiirinde karşılaşırız: "Öldür nefsin dileğini ilet teneşir üstine";[22] "Yunus Emre âşık olmuş ma'şuka derdinden ölmiş";[23] "Ne bunda diri ne sinde ölüsin".[24] "Ölmeden evvel ölüm" kavramına Bektaşi-Alevi[25] geleneğinden sufilerde ve Celâleddin Rümî'nin *Mesnevî*'sinde de rastlanır.[26]

11.-12. yüzyılların büyük sufilerine dönersek, sufiliğin en yetkin simalarından Ebu Hamid Gazalî'nin (öl. 1059) dev tasavvuf yapıtının *(İhya ül-Ulum ed-Din)* bir bölümünü, "ölümün zikri ve hayat sonrası" *(Kitâb-ı zikrü'l–mevt ve mâbâde mevt va ma badah)*[27] başlığı altında ölüm düşüncesine ayırdığı görülür. Mutasavvıf, düşüncesini Kuran'a ve hadislere dayandırmanın

21 Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 204.

22 Yunus Emre, *Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, (ed.) Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Y., 1965, s. 84.

23 *A.g.e.*, s. 90.

24 *A.g.e.*, s. 10.

25 Karş. Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963, s. 31; *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, (ed.) A. Güzel, Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1983, s. 56-57, 73.

26 *Mesnevî*, dize no. 1372.

27 *Ihyâ ül-'Ulûm ed-Dîn*, Beyrut, tarihsiz, IV, s. 448-452. Bu bölüm için bkz. T. J. Winter, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, Cambridge, Islamic texts Society, 1989.

yanı sıra, züht uygulaması (meditasyon) ile idealaştırma temrinlerine başvurarak "ölüm hali"ne tecrübe yoluyla *(tarik)* ulaşmaya çalışıyor. "Ölüm düşüncesinin yolu, ölümü zikretmenin dışında yüreğinizi her şeyden özgürleştirmektir"[28] diye yazıyor. El-Gazalî bu temrini gerçekleştirmenin en iyi yolunun kendi arkadaşlarının ve tanıdıklarının ölümünü, cenazelerini ve ölüm sonrası çöküntüyü hatırlamak olduğunu ekliyor. Yazarımızın zikrettiği Ebuderda'ya göre (öl. 652) bir ölüm haberi aldığımızda kendimizi ölü olarak tasavvur etmeliyiz.[29] Sufi tarikatlarının ortaya çıkışından iki yüzyıl önce yaşamış olan ve Kadirî tarikatına adını veren Abdülkadir Geylanî (öl. 1166) birçok hadis[30] sayarak ölüme hazırlanmanın önemini hatırlatır. *Kitâbü'l-âdâbü'l-mürîdîn* adlı yapıtında sufilik yoluna girenin (fakîr) görevlerinden birinin ölümün gelişine hazırlanmak olduğunu yazar *(an yakîn müsta'iden li vürudü'l-mevt)*.[31]

Türk-İran havzasında ölüm düşüncesi Necmeddin Kübra'nın (öl. 1220) okuluyla riyazetin vurgulandığı bir döneme-ce girer. Nakşibendî tarikatının Osmanlı Halidiye kolundan sufilerin bugün hâlâ uyguladıkları temrinde yer alan birçok unsurun kaynağına burada rastlanır. Necmeddin Kübra'nın yapıtını yakından tanıyanlar onun *Fevâihü'l-Cemâl ve Fevatitü'l-Celâl*'inde,[32] vecd tecrübesi düzeyinde sergilediği özel zenginlik karşısında şaşırmayacaktır. Başka bir yapıtında, *el-Usulü'l-Aşra*'da aynı sufi şöyle yazar: "Bu ayrıcalıklı yöntem iradi ölüme *(el-mevt bi'l-iradet)* dayanır. Hz. Peygamber (S.A.V) "ölmezden önce ölün"[33] demiştir. Necmeddin Kübra *Fevâihü'l-Cemâl*'de vecd tecrübesi sırasında: "öyle bir korkuyla sarsılırsın ki ruhunu teslim etmek üzere olduğunu sanır-

28 *Ihyâ ül-'Ulüm ed- Dîn, a.g.e.*, s. 401-402.

29 *A.g.e.*, s. 402.

30 *el-Guniye li-Tâlibî Tarîk ül-Hâkk*, Şam, Dâr al-Bâb, II, tarihsiz, s. 135-136.

31 *A.g.e.*, s. 173-174.

32 Ed. Fritz Meier, *Die Fawâ'ih al-Gamâl wa Fawâtih al-Galâl des Nagm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1957.

33 Necmeddin Kübra, *el-Usûl ü'l-Aşra*, Farsça çev. ve tefsir Abdülgâfur Lârî, Tahran, İntişaret-i Mulla, 1404, / 1984, s. 37.

sın"[34] der. Kübreviyye'de Nureddin İsfarâyânî'nin müridi Cebra'îl-i Hürremâmâbâdî'nin tanıklığı daha açık seçiktir, gerçek "ölüm tecrübesi"ne yol açmak için uygulanacak yöntemi şöyle betimler: "kendi kalıbını ölmüş tasavvur etmek", sonra "*lâ ilahe illallah*" sözünü zikrederek, *havâtır*'ın, yani "halvet sırasında kalpte uyanan fikirler'in, yani perdelerin tamamını göbeğin altından çıkarıp atmak...".[35] Aralarında Nakşibendîlerin de bulunduğu Türk yazarlarında rastlanan zikrin, ölüm talimiyle bir arada yer alması, bu uygulamanın yalnızca felsefî ya da etik düzeyde kalmadığının, ölüme anlıksal bir hazırlığın ötesinde, gerçek bir tecrübeye yönelik olduğunun işaretidir. Nureddin İsfarâyinî bu tecrübeyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Burada Hz. Peygamber'in "'ölmezden önce ölün" hadisinin sırrına gerçekten varılmakta ve idrak edilmektedir."[36] Başka örneklere göre zikre ek olarak sufinin kapalı ve ıssız bir odaya çekilmesi gerekir; bu inzivaya çekilme hali *halvet* adıyla bilinir. Necmeddin Razi (öl. 1221) *Mirsâdü'l-'İbad*'da[37] bu inzivaya çekiliş uygulamasının sekiz kuralından birini şöyle açıklar:

> "İlk kural boş bir odaya yerleşmektir. [...] Mürit, bir cesedi yıkamaya niyetli olduğundan ve odayı kendi mezarı kabul ettiğinden, aptesini almış olmalıdır [...] Oda küçük ve karanlık, her türlü ışık ve ses kaynağından korunmuş olmalıdır ki görme, işitme, konuşma ve hareket etme yetileri işlemez olsun, algılardan ve hadiselerden kurtulan ruh, duyumlar üstü âlem ile bütünleşebilsin."

---

34 Tam olarak, ruh ayrılmak üzereyken *(hatta takâdu tufâriku al-rûh...); Die Fawâ'ih al-Gamâl...* (Arapça metin). Yukarda zikredilen çeviri Henry Corbin'indir, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron, Ed. Présence, 1971, s. 90.

35 Nûr al-Dîn Isfarâyinî, *Le révélateur des mystères*, (ed.), H. Lantdolt, Paris, Verdier, 1986, s. 44.

36 *A.g.e.*, s. 52.

37 "Contemplative, Disciplines in Early Persian Sufism" *Classical Persian Sufis from its Origins to Rumi* içinde, M. I. Walley tarafından zikredilmiştir. (ed.) L. Lewisohn, Londra, Khanqahi Nimatullahi Publications, 1993, s. 520.

Çağdaş bir Türk Nakşibendî, Rabî' ibni Haysam örneğini verir: Bu zat kendi evinde bir mezar kazmış, günde birkaç kez içine uzanırmış. Nedeni kendisine sorulduğunda şöyle karşılık vermiş: "Ölümün hatırası bir an bile kalbimden silinirse, yani hatırımdan çıkarsa bütün amelim murdar olur".[38]

Devamlı ve kurallara uygun olarak yapılan bir "ölüm tefekkürü" uygulamasının sonuçlarının en azından biri, tecrübeyi yapan kişinin ölüm sürecini "yaşadığı"nı ve ona hâkim olduğunu doğrular: Bu da kişinin ışıltılı bir ikizinin belirmesi olgusudur.[39] Bu hadiseye ister Hindu, Budist, ister Yahudi ya da Hıristiyan olsun, bütün gizemci inanışlarda ortak olarak rastlanır. Bir psikiyatrın "bedenden ayrılma tecrübesi"[40] olarak adlandırdığı bu olgu, genellikle kaza ya da cerrahi müdahale sonucunda ölüm sınırında tecrübeler yaşamış kişilerin tanıklıklarında kendini gösterir. Oysa sufilerin de bu ikiz hadisesi konusunda aktardıkları son derece kesin tanıklıklar bulunmaktadır. Bunlardan ikisi bana dikkate değer göründü: birincisi, daha önce değindiğim Yahudi yazar Abraham Abulafia'nın[41] ikincisi Necmeddin Kübra'nın tanıklığı.[42]

Daha önce "ölüme hazırlık" ve "ölüm tecrübesi'nin birbirini tamamladığını belirtmiştim. İkincisi, bir ön hazırlık olmadan gerçekleşemez, son "hazırlık" aşamasında ise "tecrübe" zaten başlamıştır. Metinler okunduğunda Platoncu arınma örneğinde olduğu gibi "ölüme hazırlık" evresinin, daha çok hayat çerçevesiyle (şatafatı reddetme, riyazet...) ve sufinin ruh haliyle (arzulara, alışkanlıklara karşı mücadele...) bağlantılı olduğu

---

38 Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufî Ahlak*, İstanbul, Seha N., tarihsiz, 1980 civarı, IV, s. 224.

39 İkiz olgusunun dinsel ve gizemci geleneklerde her ortaya çıkışının dökümünü yapmak fazla uzun sürecektir. Biz yine de bu olgunun antikçağda çok iyi bilindiğine işaret edelim (karş. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, s. 143 ve devamı).

40 Patrick Dewavrin, "À propos des expériences hors du corps (décorporation, héautoscopie, impression de détachement corporel, essai de définition)", *Bulletin de l'Association internationale pour l'Etude des États proches de la Mort*, Eylül 1988, s. 299-305.

41 Karş. Moshe Idel, *a.g.e.*, s. 101-114.

42 Henry Corbin, *a.g.e.*, s. 95-97.

sonucu çıkarılabilir. Bu durum, Kübreviye tarikatının piri Necmeddin'e[43] mal ettiği dört manevi ölüm kuramıyla (yoksulluk, sebat, açlık ve gösterişli giyim kuşamdan vazgeçme) ortaya çıkar. 19. yüzyıl Türk yazarı İsmail Hakkı Bursevî *el-Usulü'l-Aşra*'nın şerhinde bu kuramı şöyle açıklar: "kırmızı ölüm *(mevt-i ahmer)*: nefsin arzularına kapılmamak; "beyaz ölüm" *(mevt-i ebyaz)*: açlıktan ölmek; "yeşil ölüm"*(mevt-i ahdar)*: yamalı giysiler giymek; "kara ölüm" *(mevt-i esved)*: halkın çektiklerini ve acılarını içinde taşımak..."[44] Manevi hazırlığın önemi, kuralların şaşmazlığı, Necmeddin Kübra'nın bu metnini tefsir eden İranlı bir yazarın, Abdülgafur Larî'nin (öl. 912/1506-7) kaleminde açıkça görülür: "ruh ile bedenin (kalbud) ayrılması olan ölümden *(mevt-i tabii)* evvel, içinizde baştan sona kadar yerleşmiş bulunan arzulardan *(muradat)* ve alışkanlıklardan *(mânüsât)* ayrılmak gerekir".[45]

Daha öteye gitmeden, sufilerin bu konuda kullandıkları terminolojinin üzerinde durmak uygun olur. Erken ve geç dönem yazarlarının kaleminden sürekli olarak Arapça kökenli iki terim çıkıyor; sonradan başka terimler de ortaya çıkacaktır. *Tezekkürü'l-mevt*: ölümü hatırlamak, zikretmek, *tefekkürü'l-mevt*: ölüm üzerine tefekkürden farklı bir kavramdır, ancak her iki terim kimi zaman aynı düşünceyi ifade etmiş ve anlaşılan bazı yazarlar tarafından bir tutulmuştur. Bununla birlikte, birçok büyük sufi bu kavramların arasındaki farklılık üzerinde durmuştur. Ancak bu kişiler, *tefekkür*'e atfedilecek anlam konusunda kendi aralarında anlaşamaz ve *tefekkür* sözcüğünün ifade ettiği eylemin, *tezekkür*'ünkinden üstün olduğunu ya da aksini kabul ederler. Ebu Hamid el-Gazalî "meditasyon" olarak gördüğü *tefekkür*'ü sadece bir hatırlama olan *tezekkür*'den

---

43 Karş. H. Landolt'un Nûr al-Dîn Isfarâyinî'ye yazdığı giriş, *a.g.e.*, s. 39 ve not 112, s. 98. Bu kuram genellikle Hâtem-i Assam'a (öl. 851-852) dayandırılır.

44 Mustafa Kara'nın *Necmüddin Kübra, Tasavvufî Hayat* adlı yapıtında yayımladığı metin, İstanbul, Dergâh Y., 1980, s. 43-44. Dört ölüm kuramı Türkiye'de bugün hâlâ Nakşibendîler tarafından öğretilir; karş. örneğin, M. Z. Kotku, *a.g.e.*, I, s. 181.

45 Necmeddin Kübra, *el-Usûl ü'l-Aşra*, Farsça çev. ve tefsir Abdülgâfur Lârî, *a.g.e.*, s. 37-39.

üstün tutar.[46] Gazalî'nin görüşüne göre, Arapça kökenli *ZaKaRa*'dan (zikir) gelen *tezekkür*'ün içeriği onu basit bir tekrarlama temrini haline getirir, oysa kökeni *FaKaRa* (düşünme) olan *tefekkür*, üst anlamda *düşünme*'ye gönderme yapar, ancak genel kural olarak tezekkür sözcüğünün yalnız anlıksal bir eylemi betimlemek için kullamldığını belirtelim. Gazalî ile aynı görüşte olan Horasan okulundan bir sufiye, Ahmed-i Can'a (öl. 1141-2) göre "zikir dile dökülerek biçim kazandığına göre, maddi âlemde *(âlem-i erkân)* olanların meselesidir; ancak gönlün hâkim olduğu batınî ya da hakiki âlemde *(âlem-i bâtın)* somut biçim yoktur, bu durumda ağır basan fikirdir".[47] Bununla birlikte aksi görüşe de yer verilir: Halidî Nakşibendî geleneğinde, en azından incelediğim metinlerde bu son anlayış kabul görmektedir. Fikir aksine insanın öz niteliği olarak yorumlanırken, zikrin Allah'a gönderme[48] olduğu kabul edilir. Bu yoruma katılan Abdullah el-Ensari el-Herevi de (öl. 481/1089) tasavvuf lûgatında *tefekkür* sözcüğünü *düşünme, tezekkür*'ü ise *murakabe* sözcüğüyle karşılıyor: "Tezekkür tefekkürden üstündür, çünkü tefekkür aramaktır, tezekkür ise bulmaktır".[49] Bu durumda burada *tezekkür*'ü en üst düzeyde çileci bir yogaya dayanan bir eylem olarak görmek gerekir.*Tefekkürü'l-mevt* ölüm üzerine katıksız bir felsefî düşünce temrini olarak yorumlandığı ölçüde, sonradan *tezekkürül-mevt*'e dönüştüğünde, ölüm üzerine "faal" bir meditasyon haline gelir, bu durumda bilinçte tıpkı zikir tekniklerinin yarattığı durumlar gibi değişimler *(makam)* oluşur. İnceleyeceğimiz birkaç Osmanlı metninden ve Nakşibendî risalelerinden anlaşıldığına göre *tezekkürü'l-mevt* kimi zaman zikir sayılmış ve "ölümden evvel ölüm" hali, sufinin zikir sayesinde eriştiği en yüce *makam* olarak kabul edilmiştir.

---

46 Karş. *Ihyâ ül-'Ulüm ed-Dîn, a.g.e.*, IV'teki *"Bâb ü'l-tefekkür"* bölümü ile M. I. Walley'in analizi, *a.g.e.*, s. 544.

47 *A.g.e.*, s. 545.

48 *A.g.e.*, no. 105, s. 545.

49 *Les étapes des itinérants vers dieu*, (ed.), S. de Laugier de Beaurecueil, Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962, s. 57-59.

"Ölümden evvel ölüm" geleneği (yukarıda görüldüğü gibi) Türk tasavvuf şiirini etkilemekle kalmamıştır; bu geleneğe, hangi tarikattan olursa olsun[50] çoğu Osmanlı sufisinde rastlanır, daha sonra 19. yüzyılda Halidiye kolundan Nakşibendîler arasında özel bir kabul görür. Konumuza dönersek, 15. yüzyılda Osmanlı Kadirî tarikatının bir kolunu kuran önemli bir Kadirî yazar, Şeyh İbnül-Eşrefü'r-Rumî el-İznikî (öl. 1469) bu konuya bir cüz ayırmış ve "ölüm makamı"na, yani "ölmeden evvel ölenlerin makamı"na ermenin zikrin bir sonucu olduğu görüşünü belirtmiştir:

> "Vecde sürekli zikir *(müdavemet zikr)* yardımıyla varılır: Müdavemet zikir yardımıyla vecde gelinir. Vecd gönle ulaşır. Müminin dili, gönlü, kalbi ve ruhu zâkirdir. O zaman gönül kuşu aşk yuvasını bulup içine girer. Varlık bu kafesten uçar ve asıl yurduna vâsıl olur. O anda zâkirin rûh-ı hayvânîsi yok olur, çünkü gönül kuşu bekaya ermiştir. Aynı anda aklı da yok olur. O zaman bu zâkirin vecdi hakikidir. Bu makam *mûtû kabl en temûtû* makamıdır, yani ölmeden evvel ölenlerin makamıdır."[51]

Bu makam hakkında verilen ayrıntılar aktarılmaya değer:

> "(Onun) birçok sırrı vardır. Bunlardan biri bu *makam*'ın *fenâ* makamı olmasıdır; bu, ebediyet ile aynı şeydir. *Mûtû kabl en temûtû*'dan [ölmeden evvel ölme] murâd, fenâ-i beşeriyyedir. Sıfât-ı nefsânî fenâsı dahi dirler."[52]

---

50 Osmanlı sufilerince çok değer verilen bir tasavvuf risalesinin yazarı olan Erzurumlu İbrâhim Hakkı (18. yüzyıl) Eflatun'un zamanında "iradi ölüm"ün *(mevt-i irâdî)* uyguladığını da hatırlatmıştır; karş. Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrâhim Hakkı ve Marifetnâmesi*, İstanbul, 1961, s. 150-151; Hayrani Altıntaş, *Marifetnâme'de Tasavvuf*, İstanbul, 1981, s. 100-104.

51 *"Bu makam mûtû kable en temûtû makamıdır, yani ölmezden evvel ölenlerin makamıdır"*, Şeyh İbn el-Eşref er-Rûmî, *Müzekki el-Nüfûs*, taşbaskı, İstanbul, s. 255.

52 *A.g.e.*, s. 255.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de Halidî-Nakşibendîler

Halidî-Nakşibendî tarikatının sufileri arasında ölüme hazırlık ve ölüm tecrübesi ayrıcalıklı bir temrin olarak kabul görmüş ve bu tarikatın üyeleri tarafından kaleme alınmış bütün risaleler bu konuya değinmiştir. Bu tarikatın üyeleri arasında bu temrin, *râbıta ül-mevt* adıyla bilinir: ölümle bağlantı. Bu temrin, çok daha iyi bilinen bir uygulamaya, *rabıta üş-şeyh*'e eklenir, bu da mürşide kayıtsız şartsız itaat bağıdır.[53] Türk Nakşibendîleri modern Türkçede bu deyimi "ölüm düşüncesi", "ölümü düşünmek" ya da "ölümü hatırlamak"[54] şeklinde ifade etmişlerdir.

Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki, daha sonra Türkiye'deki Nakşibendîlerle birlikte ölüm düşüncesi temrini çok ilginç bir gelişme gösterir. Vazgeçilmez bir uygulama haline gelir ve aşağıda görüleceği gibi, tarikata intisâb töreninin evrelerinden birini, hatta en önemlisini oluşturur. Bu tarikatın, özellikle de Halidiye kolunun (19. yüzyılda Mevlânâ Halid Bağdadî tarafından kurulan Türk kolu) bu uygulamaya gönderme yapmayan risalesi yoktur. Bu temrin, tarikatların Kemal Atatürk tarafından yasaklandığı 1925'ten sonra da gizlilik içinde sürmüştür. Son yirmi yıl içinde bu tarikatın şeyhleri, (Abdülhakim Arvasi, Zahid Kotku, bkz. aşağıda) tarafından yayımlanan metinlerden çağdaş Nakşibendîlerin ona hâlâ aynı önemi verdikleri anlaşılmaktadır. Bu temrin Halidiye tarikatıyla birlikte girdiği sanılan Arap dünyasında da uygulanmıştır, ancak adının geçtiği ve betimlendiği metinlerin dökümünü yapmaya ve incelemeye girişmedim, sadece Muhammed Emin eş-Şafi'î el-Nakşi-

---

53 Bu uygulama için bkz. Abdülhakim Arvasi-zâde, *Râbıta-i şerife*, İstanbul, 1341/1925; Butrus Abu-Manneh, "Khalwa and Râbıta in the Khâlidi Suborder", *Naqshbandis Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (ed.) M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone, İstanbul-Paris, Ed. Isis, IFEA, 1990, s. 289-302 ve Hamid Algar, "Devotional Practices of the Khâlidî Naqshbandîs of Ottoman Turkey", *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, (ed.), Raymond Lifchez, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, s. 217-219.

54 Karş. Mustafa Fevzî bin Nu'mân, *Menâkıb-ı haseniye fî ahvâl il-seniyye*, İstanbul, 1323/1905-06, s. 47; M. Z. Kotku, *a.g.e.*, IV, s. 215-227.

bendî'nin (öl. 1914) *Tenvirü'l-kulûb*'unu anmakla yetineceğim. Kahire'ye yerleşmiş bu Kürt şeyhi, tarikat üyelerinin manevi talimleri arasında, ölüm düşüncesinin başka bir tanımı olan "kabir bağlantısı"nı *(râbıtatü'l-kabr)* tavsiye eder. İlginç olan, bu talimi "zikr-i kalbî'nin on bir kuralı"[55] arasına katmış olmasıdır. Halidiye Kafkaslar'a ve Volga Tatarları arasına yayılmış olduğundan, bu bölgelerde yaşayan Nakşibendîlerin (hatta onlara çok yakın olan Kadirîlerin) yayımladıkları risalelerde ölüm düşüncesine göndermeler bulunması doğaldır.[56] Bu kişilerden biri, Osmanlı İmparatorluğu'na göçen Dağıstan asıllı ve ünlü Şamil'in de yakınında bulunmuş olan Ömer Ziyaüddin (1849-1921), diğer iki rabıta türü *(râbıtatü'l-huzûr ve râbıtatü'l-mürşîd)* ile bağlantılı olarak *râbıtatü'l-mevt*'ten açıkça söz etmiştir. Görüşünü desteklemek amacıyla, aralarında "ölmeden evvel öl"[57] sözünün de bulunduğu birkaç hadis saymıştır. Ne var ki bütün Osmanlı ve Türk Nakşibendî risaleleri bu temrine aynı ilgiyi göstermez. Bazıları, tarikat üyelerinin uymaları gereken başlıca temrinlerden biri olarak adını vermekle yetinip üzerinde fazla durmaz, bazılarıysa bu konuya birçok bahis ayırır. Yakın geçmişte ortaya çıkan yapıtlarda bu kavrama özel bir yer verildiğini belirtmek isterim. Özellikle de 20. yüzyılın son büyük Türk Nakşibendî şeyhlerinden Zahid Kotku'nun[58] (öl. 1980) sufilik hakkındaki derlemesi aklımdan geçiyor.

Aşağıdaki inceleme eksiksiz olma savında değildir. Ölüme hazırlık ve ölüm düşüncesi temrininin betimlediği bütün Os-

---

55 Metin, Jean Gouillard'ın yapıtına ek olarak Fransızcaya çevrilmiştir, *Petite Philosophie de la prière du coeur*, Paris, Seuil, 1979, s. 239, 241. Muhammad Amîn eş-Şafi' için bkz. Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^{e} siècle (1798-1882)*, Kahire, IFAO 1982, II, s. 339.

56 Sovyet bir gözlemcinin (M. M. Mustafinov, *Zikrizm i ego social'naja sus.c.nost*, Groznyi, 1971, s. 32-33) tanıklığına dayanan Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay ölüm içerikli tasavvufî şiirlerin cenaze törenleri sırasında Kafkasyalı sufiler tarafından okunduğunu belirtmişlerdir; karş. *Le soufi et le commissaire. Les confrèries musulmanes en URSS*, Paris, Seuil, 1986, s. 136-137, 142-143.

57 Ömer Ziyaüddin Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvalar*, İstanbul, Seha N., 1986, s. 149.

58 *Tasavvufî Ahlâk*, *a.g.e.*, IV, s. 215-227. Bkz. aşağıdaki analizim.

manlı Nakşibendî risalelerine başvurmak için ne zamanımız vardı ne de olanağımız. Ayrıca bu incelemenin ilk amacı derinlemesine bilgilendirmek değil, söz konusu temrini olası değişkeleriyle betimlemek ve içeriğini saptamaktır.

Mevlânâ Halid Bağdâdî, Halidî Nakşibendîye tarikatının diğer risalelerine büyük ölçüde esin kaynağı olan *zikr* risalesinde *(Hediyetü'l- İhvân fi Adab-ı Zikr'i-mennân), tezekkürü'l- mevt*'i tarikatın yedi batınî uygulaması arasında sayar (bunların toplam sayısı yirmidir, diğer uygulamaların yedisi ise alenîdir).[59] Diğer bir Nakşibendî yazar, Mustafa Feyzî bin Numân aynı sınıflandırmayı pek az farkla tekrarlar.[60] Bir diğeri, Abdülhâmit Fütuhî farklı bir sınıflandırmayla *tezekkürü'l-mevt*'i tarikatta uygulanan on bir *zikir* arasında sayar.[61] Hiç değilse Halidiye'nin kuruluşundan beri zikir temrininin Nakşibendîler için sufiliğin temel direklerinden birini oluşturduğu kesindir. Bunun da ötesinde, İstanbullu bir şeyh, Mehmed Nuri Şemsüddin (öl. 1866) tarikata intisâb töreninde ölüm düşüncesine başlıca rolü atfeder. Kabul töreni sırasında düşünmesi, *tefekkür etmesi* için adaya önerilen (Kuran'dan ya da hadislerden alınmış) ifadelerin hepsi ömrün kısalığına ve ölümün kurtarıcı rolüne gönderme yapar: "dünya fanidir, ahiret ebedî"; "her ruh ölümü tadacaktır..." (Kuran, III-185); "Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz" (Kuran, II-156). Sonra aday yanında mürşit olduğu halde yere uzatılır, gözleri kapalıdır, çeneleri kilitlenir... Sanki mezardadır. Ona, ölmüş olduğunu tasavvur etmesi telkin edilir. "Ölmeden evvel ölünüz" ifadesinin sırrı ona o anda açıklanır. Mehmed Nuri Şemsüddin kabul töreninin bu evresini *tezekkürü'l mevt* ya da *mevt-i ihtiyâri* [gönüllü ölüm] olarak adlandırır. Tören mürşidin müridi elinden tutarak kaldırmasıyla son bulur.[62]

59 *Hediyetü'l-İhvân fî Abad-i Zikri'l-Mennân*, İstanbul, tarihsiz, s. 20-21. *Risale-i Halidiye ve Adâb-i Zikir Risalesi* başlıklı Latin harfleriyle yazılmış bir baskısı bulunmaktadır, (ed.), M. Z. Kotku, İstanbul, Seha N., 1990, s. 68.

60 *Menakib-i Haseniye fî Ahvâl il-Seniyye*, İstanbul, 1323/1905-06, s. 47.

61 *Adâb ül-Zâkirîn Necât ül-Sâlikîn*, İstanbul, 1852/1905-06, s. 47.

62 *Tam Miftâh ül-Kulûb. Kalplerin Anahtarı*, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, 1979, s. 277-280. Ayr. karş. *a.g.e.*, s. 12.

Ölüm düşüncesinin nasıl gerçekleştiğini daha yakından betimlemeden önce, ilginç bulduğum bir noktaya değinmek istiyorum. Bu da, ölüm ile yolculuk düşüncesi arasında birçok eski yazar tarafından kurulan ve Halidiye şeyhleri tarafından yeniden ele alınan yakınlıktır. Gazalî de, *İhyâ ül-'Ulûm ed-Dîn*'de ölümü zikretmenin *(zikrü'l-mevt)* "tehlikeli bir sefere çıkmak gibi"[63] olduğunu ifade etmiştir. "Bu fani dünyada bir yabancı ya da yolcu gibi ol ve kendini ehl-i kubur arasında say" hadisi çoğu zaman sufi yazarların tefekkürü'l-mevt bölümünde yer alır.[64] 19. yüzyılın sonunda Osmanlı Nakşibendî tarikatının ünlü bir siması, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (öl. 1893) sufi hacının Mekke'ye yapacağı yolculuk sırasında uyması gereken akide ve âdetlere ayırdığı yapıtında müminin bineğini hazırladıktan sonra Allah'a şükretmesini, ardından kendisini kaldırılmak üzere olan bir ölü şeklinde tasavvur etmesini tavsiye ediyor. Ahmed Ziyaüddin bu seferi, "ölmeden evvel ölme"nin ihtiyâri bir öncülü olarak kabul ediyor: Hacı "ölüm bağlantısı"nı (râbıta-ı mevt)[65] sürekli olarak aklında bulunduracak ve zikredecektir. Ölüme hazırlık ve ölüm tecrübesi bir tasavvuf eseri olarak kabul edildiğinden, Nakşibendî tarikatında seferle ilgili kutsi mesellerden *(kelimât-i kudsiye)* birinin bu yönde yorumlanmış olması şaşırtıcı değildir. Orta Asyalı ilk mürşitlerce hazırlanan tarikatın öğretisi ve uygulamaları bu mesellerde özetlenmiştir. Hint Nakşibendîyesi'nin önde gelen simalarından Ahmed Sirhindî, söz konusu "vatan içinde sefer" *(sefer der vatan)* meselinin nefiste yaşanan *(enfüsî)*[66] bir sefere gönderme yaptığını belirtmektedir. Yüzyıl başında yaşamış bir

63 *A.g.e.*, IV, s. 452.

64 Karş. Ömer Ziyâüddîn Dağıstânî, *a.g.e.*, s. 149; Muhammad Amîn eş Şafi'î en-Nakşibendî, *Tenvîrü'l-Kulûb*, s. 241.

65 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmi'ül-Menâsik 'alâ ahsen il-Mesâlik* (İstanbul, 1289/1872-73); İrfan Gündüz tarafından zikredilen, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddîn. Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarîkatı*, İstanbul, Seha N., 1984, s. 119.

66 Ahmad Tâhirî 'Irâkî'nin Muhammed Parsa'nın *Kudsiyye* baskısındaki girişi, Tahran (Kitâbhâna-i Tahüri, 1975, s. 56) ve çağdaş bir Hintli Nakşibendî'nin yorumu: Abü'l-Hasan zeyd Mücaddidî Fârükî, *Menâhicü's-seyr ve Medâricü'l-Hayr*, Delhi, Dergâh-i Hazrat-i Shâh Abü'l-Khayr, 1376/1956-57, s. 34.

Osmanlı Nakşibendîsi bu benzetmeyi daha da ileri götürerek analizinde "vatan içinde sefer" kavramının, "ölmezden evvel ölmek"ten başka bir şey olmadığını açıkça yazmıştır:

"Mevt kablü'l-mevt vârid rây-i peder
Anla dinle bu seferdir o sefer
Ölmezden evvel ölürse sâlikân
O ölüme işte seferdir der vatan."[67]

Ölüm düşüncesinin ayrıntılı bir betimi İstanbul'daki bir Nakşibendî zaviyesinin şeyhi Mustafa Fevzî[68] tarafından kaleme alınmıştır. Bu, altı sayfalık manzum bir metindir, tasavvuf ve dinî içerikli sözcük dağarcığının zenginliği, birçok bölümün okunmasını güçleştirir. Yazarın, müminde yoğun bir coşku uyandırmak amacıyla ölümün psikolojik ve fizyolojik koşullarını betimlerken çok çarpıcı eğretilemelere başvurmuş olması dikkatimi çekti. Amaç tam olarak, onu öldüğüne inandırmaktı. Düşünmenin ulaştığı sonuç bağlamında, temrin niteliğindeki her konuda olduğu gibi, ancak ısrarlı bir uygulamanın ustalık kazandırması ve sufiyi ölümün eşiğine getirmesi mantığa uygundur.

Bu metinde, önerilen temalar üzerinde idealaştırma, yani meditasyon talimleri ile felsefî ve dinî açıklamalar bir arada yürütülür. Önerilen temalar arasında özellikle müridin kendi ölümüyle baş başa bırakıldığı ölümün tahayyülü temrini allak bullak edicidir. Fiziksel bakımdan ölüm koşullarına getirilen müride (gözler kapalı, beden hareketleri durmuş, vb.) kendisine artık dışardan hiçbir yardım gelmeyeceği (*"Bu meydân yok sana bir destgîr")* ve elinde Allah'ın vermiş olduğu imandan başka bir şey kalmadığı telkin edilir: *"Yalnız iman ki vermiş Hüda/ elde bir şey yoktur ondan maada"*. Mürit, bir mezarda, kapalı bir yerde yakınları tarafından terk edilmiş olarak günahlarıyla başbaşa kaldığını tasavvur edecektir.[69] Orada, bede-

67 Mustafa Fevzî, *Kitab-i isbât ül-Musâlik fî Râbıtat ül-Sâlik,* İstanbul, 1324/1906-'07, s. 61.

68 Mustafa Fevzî için karş. İrfan Gündüz, *a.g.e.*, s. 153-154.

69 M. Fevzî, *a.g.e*, s. 11.

ninin çürüyüşünü "dehşetle" hayal edecektir: "Bedenindeki kemikler ve sinirler paralandı, teninin bütün organları paralandı" *(Paralandı azmü asab-i beden/ paralandı büsbütün a'za-i ten"*.[70] Ardından iki ölüm meleğinin, Münker ve Nekîr'in "ölü"nün imanını ve ahlak temizliğini sorgulaması başlar. Metnin devamı müridin günahkârlığının ve asiliğinin üzerinde ısrarla durur ve kendisini Allah'a emanet ederek günahlarının kefaretini ödemesini telkin eder.

Tek çıkış yolu müridin mürşidinden aldığı öğretiden kaynaklanabilir. Sufinin "yürek acıları"nı dindirecek ve Allah'ın mağfiretini sağlayacak tek şey zikirdir *(zikr-i ilâhi)*: "Durma zikret ve dünyayı terk et. Allah belki seni affeder ey zavallı!" *(Durma zikr ile terket mâsiva/ belki afv eyler Hüdâ ey bînevâ)*.[71] Metnin sonunda Mustafa Fevzî zikrin ölüm düşüncesinde *(fikr-i mevt)* tuttuğu vazgeçilmez yeri vurguluyor. Zikre verdiği ad *–zikr-i ilâhi–* bu deyimin Cebrail-i Hürrâmâbâdi'nin ölüm düşüncesi sırasında telaffuz ettiği kelime-i şahadet, "lâ ilahe illallah" olduğunu anlamamıza yardımcı oluyor. Onun aracılığıyla Allah müminin kalbine esin verir, diyor. Törenin akışıyla ilgili başka bir ayrıntı; ölüm düşüncesi sırasında müridine yardımcı olan mürşidin kendisi de onunla birlikte zikreder: *"işte ben yanındayım zikr eyleyesin/ hem de meşgulüm bu yerde zikre ben"*. Daha ilerde,[72] ölüm düşüncesinin *(fikr-i mevt)* zikirden önce gerçekleşmesi gerektiği belirtilir *(Fikr-i mevt et evvela zikr etmeden)*. Son olarak Mustafa Fevzî günde birkaç kez zikredilmesi gerektiğini, oysa ölüm düşüncesine yalnızca bir kez yer verilmesinin yeterli olduğunu belirtir: *"Günde birkaç defa zikr etsin eğer/ fikr-i mevti bir etsün yeter"*.

Bu son metinde zikrin yer alması bu uygulama ile ölüm düşüncesi arasındaki bağları daha yakından sorgulamamıza yol açıyor. Bu yazının başında "ölüme hazırlık" ve "ölüm tecrübesi"nin üzerinde durmuştum, bunların birbirinden farklı ancak

70 *A.g.e.*, s. 12.

71 *A.g.e.*, s. 17.

72 *A.g.e.*, s. 18.

birbirini tamamlayan iki eylem olduğunu görmüştük. Eğer mümin eylemini son noktasına kadar vardırmak istiyorsa, ölüme hazırlık zorunlu olarak ölüm tecrübesine ulaşacaktır. Bu durumda, çürüyen bedenin hayal edilmesine sufinin dikkatini daha da yoğunlaştıran ve onu dünyaya bağlayan son bağları koparmasına yardımcı olan zikir ile birlikte yer verilecektir. Ölümün eşiği aşılmıştır... 15. yüzyılda bir Türk Kadirî şeyhinin, Şeyh İbnül-Eşref er Rûmi el-İznikî'nin anlayışına göre "ölmezden evvel ölüm"[73] haline, "makamı"na erişmeyi sağlayan sürekli zikir *(mûdavemet zikr)* uygulamasıdır. Yukarıda adı geçen Mehmed Nuri Şemsüddin için ölüm düşüncesi intisâb töreninin çatısı olmakla kalmıyor, "murakabe" ile neredeyse benzer konumda bulunuyor. Murakabe, "uyanık dikkat"[74] kavramını belirtmek için kullanılan terimlerden biridir. Mutasavvıf Cüneyt el-Bağdadî'nin murakabe tekniğini,[75] avını gözetleyen bir kedinin tavrını gözlemleyerek oluşturduğu söylenir. Mehmed Nuri Şemsüddin murakabede üç aşama saptamıştır. İlk aşamada, gözlerden uzak ve temiz bir yerde oturan sufi gözlerini kapalı tutmalı ve zihninden her türlü düşünceyi silmelidir... tıpkı bir ölü gibi. Bu talime her gün yer verilmektedir. İkinci aşamada her türlü arzu terk edilmeli, her türlü bedensel hareket durmalıdır. Sufi bir mezarda yattığını, zamanla kemiklerinin ve etlerinin çürüyeceğini ve varlığından geriye hiçbir şey kalmadığını tasavvur etmelidir. Sufinin bu hayali en az bir, en çok üç saat sürmelidir. "Ölmezden evvel ölünüz"ün sırrı ona o zaman açıklanır. Üçüncü aşamayı ikincisinden pek az şey ayırır, burada yalnızca erişilmiş olan "makam"ın derinleştirilmesi söz konusudur.[76]

---

73 *Müzekki en-Nüfûs, a.g.e.*, s. 255.

74 Deyim Fransisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch'un yapıtından alınmıştır: *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993, s. 53 ve devamı; *The Embodied Mind*'ın Fransızca çev., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1991.

75 Bu anekdot çağdaş Nakşibendî şeyhleri tarafından sık sık dile getirilir; karş. Türkiye'de: Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufî Ahlak, a.g.e.*, II, s. 250; ve Hindistan'da: Abû'l-Hasan Zeyd Mücaddidî Fârûkî, *a.g.e*, s. 56.

76 M. N. Şemsüddîn, *Tam Miftâh ül-Kulûb. Kalplerin Anahtarı, a.g.e.*, s. 26-27.

Ölüm düşüncesi geleneği ne Orta Asya'nın ya da İslâm dünyasının geri kalan kısımlarının mutasavvıflarıyla, ne de yazılarını kısaca incelediğim Türk Nakşibendî şeyhleriyle son bulmuştur. Son Osmanlı şeyhlerinin müridi olan ve 1980'de İstanbul'da vefat eden derin bilgili İstanbullu sufi Zahid Kotku[77] yazılarında bu tasavvuf tekniğiyle ilgili ayrıntılı bir betimleme bırakmıştır.[78] Kotku, çağdaş Türk Nakşibendîlerinin başvurduğu başlıca kaynaklardan biri olduğundan, bu talimin tarikatın bugünkü üyeleri arasında da geçerli olduğuna kuşku yoktur. Kotku kendisinden önce gelenlere ve onların öğretisine sadık kalmıştır. "Ölümü hatırlamak" (*zikrü'l-mevt*) sunuşu, Halidiye tarikatının klasik şemalarını izler. Şeyh, ölüme hazırlanmış olan mümine mezar ötesi hayatın, fani dünyadaki hayattan üstünlüğünü vurgulayan bazı tavsiyelerinin yanı sıra insan hayatının manevi boyutu üzerine felsefî görüşlerini dile getirir: "Ölümle birlikte fani hayatın üzerine perde çekilmiştir; uhrevi hayat başlar".[79] Kotku'nun yazdıklarına göre ölüm düşüncesi şöyle gelişir: Sufi aptes aldıktan sonra kıbleye doğru oturacak, tövbe istiğfar edecek, sonra gözleri kapalı durumda, kendini son uykusunda, ölüm meleği Azrail tarafından götürülmek üzereyken hayal edecek. Dehşete kapılarak kendini Allah'a emanet edecek. Hayal, acılar içindeki yakınlarının düşüncesiyle, ardından gasil ve defin törenlerinin düşüncesiyle devam eder, sonra sıra kabirdeki yalnızlığa gelir. İki meleğin, Münker ve Nekîr'in sorgulamasının ardından sufi ahiretin hazlarını tadacaktır: "Kabir cennet bahçesi gibidir."[80] Zahid Kotku'nun bu metninde iki ilginç noktaya dikkati çekebiliriz.[81] Şeyh "ölüm düşüncesinin dünyayı terk etme", "*terk-i dünya*" anlamına gelmediğini ısrarla vurguluyor. Bu noktanın

77 Bu kişi için bkz. *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques musulmans, des origines à aujourd'hui*'de Cumhuriyet Türkiyesi'nde sufilik konusuna katkım, yayıma hazırlayan A. Popovic ve G. Veinstein, Paris, Fayard, 1996.

78 *Tasavvufî Ahlak, a.g.e.*, IV, s. 215-227.

79 *A.g.e.*, s. 216.

80 *A.g.e.*, s. 219-220.

81 *A.g.e.*, s. 221.

üzerinde duruşu nedensiz değildir; sufilerin yüzyıllar boyunca bu terim üzerinde tartıştıkları bilinmektedir. Tasavvufa yönelik etkinliklerinin dünya dışında değil, aksine dünyada gerçekleştiğini[82] her zaman hatırlatan Nakşibendîler için, tam aksine dünyadan tamamen vazgeçmeye ağırlık verildiği izlenimi uyandırabilecek bir ölüm düşüncesi anlayışının tartışılması önemliydi. Dünya işleriyle hâlâ ilgilenen "ölüler"; dünya içinde *"terk-i dünya"*: Bu uygulamanın tarikat üyelerini götürmesi gereken nokta buydu. Bununla birlikte bazı Nakşibendî yazarlarda *"terk-i dünya"* ya da *"terk-i cihân"* deyişlerine rastlanmıyor değil; ancak bazı özel vakaların dışında, durumu önerdiğim gibi yorumlamakta yarar var. Başka tarikatların üyelerinin yanı sıra Nakşibendîler de dünyadan tamamen el ayak çekmeyi vazeden mutasavvıflara kesinlikle karşı çıkmıştır. Bu sonuncular arasında Ahmed Yesevî'nin adı sıklıkla geçer. Orta Asya'da, özellikle Sovyet döneminde ve günümüzde öğretisinin bu yönü hâlâ eleştirilmektedir.[83] Bu durumda Yesevî'nin iradi ölüm anlayışının bütün mutasavvıfların onayını almadığı görülüyor. Zahid Kotku'nun metninde başka bir unsur da bulunmaktadır: Müritlere Müslüman mezarlarını "Hıristiyanların yaptığı gibi" süslememeleri ve özellikle dinsizler gibi "ölüm her şeyin sonudur"[84] düşüncesine kendilerini kaptırmamaları telkin edilir.

Zahid Kotku'dan otuz yıl kadar önce (1949) vefat eden diğer bir ünlü Türk Nakşibendî, Abdülhakim Arvasi de geride birçok mürit bırakmıştır. Bunların arasında Cumhuriyet döneminde gerici politik yazıları ve mürşidinin düşüncesini yaymasıyla iyi bilinen bir Müslüman entelektüeli, Necip Fazıl Kısakürek de yer alır. Necip Fazıl, hayatını anlattığı kitabında,

---

82 Nakşibendî meselini düşünün: *"halvet der encümen"* (toplumun içinde halvete çekilmek); karş. Ahmed Tâhirî Irâqî'nin, Muhammed Pârsâ'nın *Kudsiyye*'leri baskısındaki önsözü, *a.g.e.*, 57-59 ve *Kitab-i İsbât üs-Musâlik fî Râbitat ül-Sâlik*, *a.g.e.*, s. 61-63.

83 Bkz. Çağatay Koçar'ın yetkin çalışması, "Bağımsızlıktan Önce Türkistan Cumhuriyetlerinde Ahmed Yesevî", *Türk Kültürü*, 336, yıl XXXI, Ekim 1993, s. 599-607.

84 *Tasavvufî Ahlak*, *a.g.e.*, IV, s. 222-225.

"ölümün hayali" kavramını özetler ve yazısına Yunus Emre'nin bir şiiriyle son verir.[85]

Ölüm düşüncesini en uç noktasına vardırmış sufilerin eksiksiz tanıklığına pek az rastlandığına kuşku yoktur. Buna karşılık, ölüme hazırlık ve ölüm tecrübesi tekniklerinin betimine çok sık yer verilmiştir. Büyük bir zenginlik içeren birkaç metin arasında yukarda adı geçen Necmeddin Kübra'nın metnini sayabiliriz. Bu sayfalarda, ölümün eşiğindeki sufinin *duyumlarını*, daha doğrusu duyum ve anlık yetilerini kaybettiğinde hissettiklerinin insan diline dökülmüş halini okuyabiliriz. Diğer bir mutasavvıf, Şihabeddin Yahya Sühreverdî (öl. 1191) de aynı şekilde iradi ölüme egemen olmuş, ancak bunu yalnızca zikir tekniğiyle gerçekleştirmiştir; bu da yöntemlerin farklı, son amacın ise aynı olduğunu göstermektedir. Sühreverdi, birçok noktada Kübra'nınkiyle benzerlikler gösteren kendi tecrübesini aktardıktan sonra, zihnin "her türlü bedensel bağdan özgürleştiği" sırada melekelerin en büyüğünün ölüm melekesi olduğunu yazıyor (*A'zam melekât meleketü'l mevt*).[86] Bu "meleke" kuşkusuz bir "makam" olarak yorumlanmalıdır. Mecazi ölüm mü yoksa gerçek ölüm mü? Ruhun keşfine sufiler gibi Budist rahipler ve farklı geleneklerden gizemciler de yer vermiştir. Uygulanan yöntemlerde ve elde edilen sonuçlardaki benzerlikler, iradi ölüm uygulamasına edebiyat ya da tarih açısını aşan bir ilgi göstermemizi gerektiriyor. Metinler kuşkusuz ilerde yapılacak her türlü araştırmaya sağlam bir temel oluşturacaktır, ancak günümüzde hâlâ ölme temrini yapanların tecrübesi de göz önünde bulundurulmalıdır. Düşünce tarihçisi ya da dinler tarihçisi olmanın ötesinde, araştırmacı, betimleyeceği şeyleri anlamak istiyorsa, ruhbilimci kisvesine bürünmelidir... Belki de sufi kisvesine...

Sufinin ruhunun Allah'a doğru izlediği yolda eriştiği menzillerin veya makamların her birine özel vasıflar atfedilmiştir.

---

85 Necip Fazıl, *O ve Ben*, İstanbul, Büyük Doğu, 1990, s. 158-160. Karş. ayrıca Abdülhakim Arvasi, *Râbıta-ı Şerife*, İstanbul, Büyük Doğu, 1990, s. 7-8.

86 Şihabeddin Yahya Sühreverdî'nin yapıtı *Kitâb al-Ishrâk, Oeuvres philosophiques et mystiques*, Henry Corbin tarafından *Le livre de la sagesse orientale* başlığı altında çevrildi, Verdier, Lagrasse, 1987, s. 229.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PADİŞAH VE ÖLÜM

Osmanlı Döneminde İstanbul'da Sur İçi Defin[1]

Nicolas Vatin

Zamanın tahribatına rağmen İstanbul'daki Müslüman mezarlıklarının, yalnız kent çevresindeki geniş alanlarda değil, eski Bizans surlarının içinde kapladığı yer bugün bile çarpıcıdır.

Bu bakımdan mezarlıkların kent dokusuna nasıl sokulduklarını sorgulamamız doğaldır. Sorun önce hukuki ve idari niteliktedir: Osmanlı İmparatorluğu kadar kurumlaşmış bir devlette başkent mezarlıklarının düzenlenmesi ve geliştirilmesinde anarşinin egemen olduğu düşünülemez. Batılı seyyahlar da Osmanlıların ölülerinin sur dışına gömüldüklerini, sur içi definlerin sultanlara ve birkaç büyük aileye tanınmış bir ayrıcalık olduğunu ileri sürerler.

Ancak durumun böyle olmadığını kavramak için İstanbul'un içinde yürümek yeterlidir. Burada, elimizdeki birkaç kaynağa dayanarak, Osmanlı sultanları döneminde sur içi def-

1 Bu incelemenin ilk versiyonu "Refléxions sur l'inhumation *intra-muros* à Istanbul" başlığı altında, Temmuz 1992'de Aix-en Provence'da düzenlenen bir kongre sırasında sunulmuştur *(VIe Congrès International d'Histoire Économique et Sociale de l'Empire Ottoman)*. O tarihten beri yapılan birkaç buluş vardığım bazı sonuçlarda hafif değişikliklere yol açtı. Yalnızca beni bağlayan bu görüşler, Stefanos Yerasimos ile İstanbul mezarlıkları konusunda giriştiğimiz uzun soluklu bir araştırmanın çerçevesine girer. Bu vesileyle kendisine dostça teşekkürlerimi sunmaktan mutluyum.

nin tarihini irdeleyip anlamaya çalışarak bu çelişkiyi çözmeyi deneyeceğiz.

* * *

Batılı seyyahlar ve deneme yazarları (sistemli olarak değilse de), özellikle İstanbul'daki Osmanlı Müslüman mezarlıklarından sıkça söz etmişler, ama aslında onları pek az betimlemişlerdir.[2] Ancak (birbirlerinden kopya çekmediklerinde!) üzerinde genellikle anlaştıkları bir nokta bulunmaktadır: Cantacassin'den Mouradjea d'Ohsson'a kadar bütün yazarlar, türbelerini belirttikleri sultanların dışında, Osmanlıların İstanbul'da sur içi defin yapmadığını vurgularlar.

16. yüzyılın ilk on yılında[3] İstanbul'da bulunan Cantacassin veya 1501-1514[4] arasında imparatorlukta yaşayan Giovan Antonio Menavino gibi, 1525-1537[5] arasında burada bulunan Bartholomeus Georgievits de kesin bir dille aynı noktayı vurgular. 1537-1540 arasında İstanbul'da bulunduğu sanılan Luigi Bassano, herkesin sur dışında gömülmesi gerektiğini açıkça belirtmekle birlikte bazı istisnaların olabileceğini kabul edi-

---

2 Osmanlı mezarlıklarından söz eden seyyahlarla ilgili kaynakça H.-P. Laqueur'de bulunacaktır. "Grabsteine ais Quelle zur osmanischen Geschichte - Mongolichkeiten und Probleme", *Osmanlı Araştırmaları*, III, İstanbul, 1982, s. 21-44. Diğer taraftan, 17. yüzyıl öncesinin seyyahlarıyla ilgili her konuda Stefanos Yerasimos'a başvuruyorum: *Les voyageurs dans L'Empire Ottoman (XIVe-XVIe siècles), Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités,* Ankara, T.T.K, 1991.

3 "Onu (cesedi) bir yere taşırlar. Çünkü kiliselerde defin yapılmasına izin verilmez": karş. Théodore Spandouyn Cantacassin, *Petit traicté de l'origine des Turcqz,* Ch. Schefer (ed.), Paris, 1896, s. 258. Az ilerde (s. 263) sur içinde inşa edilebilecek yapıların yanında türbeler bulunduğuna öylesine imalı bir yoldan değinir ki bu husus kolayca gözden kaçar.

4 "Sonra onu (ölüyü) şehir dışına, gömülmeleri için ayrılmış yerlere taşırlardı, çünkü şehir içinde ölü gömme adetleri yoktu"; karş. Giovan Antonio Menavino, *Trattato de Costumi et vita de Turchi,* Floransa, 1548, s. 94.

5 "Cesedi yıkadılar, sonra şehir dışında başka bir yere taşıdılar: Çünkü her durumda birini tapınağın içine gömmek günahtı." Georgievits, sultanların durumunun istisnai olduğunu belirtirken kuralın sur dışı defin olduğunu bir bakıma vurgulamış oluyor. ("*ipsi enim Reges in urbes sepeliuntur*"); karş. Bartholomeus Georgievits Hungarus, *De Turcarum ritu et caeremoniis,* Paris 1545, f°, B VI r°.

yordu.[6] Ancak bunlar onun gözünde pek nadir örnekler olmalıydı, çünkü kent içinde defin yapmama âdetini örgütlü bir kent hijyen politikası yöntemi olarak görüyordu.[7] Yüzyıl sonra Thévenot bu konuda daha kesin bir ifade kullanmıştır:

> "Mezarlardan çıkan kokuşmuş buhurların kentin havasına bulaşmaması için mezarlıkları hep kent dışındadır ve eskiler bu âdete hep uymuştur" diye yazıyor. "Aynı nedenle, diye ekliyor ilginç bir şekilde, Türklerin mezarlıkları Hıristiyanlarınkinden ayrıdır ve Türklerin mezarlıkları gelip geçenler ölülere dua okumayı hatırlasınlar diye, yollar boyunca sıralanmıştır."[8]

Kenti çevreleyen gölgelik mezarlık alanlarının büyülediği çoğu Batılının, kent içindeki mezarlarla ilgilenmediği görülüyor;[9] Muradjea d'Ohsson 1779'da, mezarlıkların "hepsi kentlerin dışında" diye yazıyor yine.[10]

Oysa yazdıkları o tarihe göre tamamen yanlıştı. Bugün bile İstanbul'un içinde çok sayıda mezar adacığı gözle görülebilir. Ancak bunların birçoğu geçen yüzyılın sonundan beri kentin gelişmesiyle neredeyse tamamen yıkılmıştır. Üstelik, kişinin kentin içinde, ama mezarlık dışında, yani kapısının önünde ya

---

6 "Herkesi şehir dışına, kırsal yerlere gömerlerdi, biri gömülecekse, sokağın belli bir köşesine konurdu": Luigi Bassano da Zara, *I Costumi et i modi particolari de la vita* de *Turchi,* Roma, 1545, s. 33 v°. Carlier de Pinon, "mezarlığın kentlerin dışında olması âdettendir" derken, anlaşılan, istisnaların varlığını ima etmeyi düşünmüyor: karş. Carlier de Pinon, *Voyage en Orient,* Blochet (ed.), Paris, 1920, s. 117.

7 Karş. Bölüm XXX ("Türklerin şehirlerini temiz tutmak, kötü kokulara maruz kalmamak için ölüleri şehir dışına gömmeleri ve (ölü) hayvanların derisini yüzmeleri, üçüncü bir önlem alınmazsa sokakların temiz tutulmasına yetmezdi." (Bassano, *a.g.e.*, s. 36 v°).

8 Karş. Jean Thévenot, *Voyage du Levant,* S. Yerasimos (ed.), Paris, La Découverte, 1980, s. 127-128.

9 Karş. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage fait par ordre du Roy,* Paris 1717, II, s. 112-113; Lady Mary Montagu, *L'islam au péril des femmes,* A.-M. Moulin ve P. Chuvin (ed.), Paris, La Découverte, 1981, s. 176'da; 29 Mayıs 1717 tarihli mektup'da; Elizabeth Lady Craven, *A Journey through the Crimea to Constantinople,* Londra, 1789, s. 218-219.

10 Muradjea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman,* 1779, I, s. 248.

da bahçesinde gömülmesi âdetinin sonucunda, eskiden var olduğu düşünülen mezar anıtlarının sayısı konusunda çok kısmi bir fikre sahibiz; bu arada, mezar taşıyla belirtilmeyen mezarlardan hiç söz etmeyelim bile...

Her ne olursa olsun, II. Mehmed'in fethinden hemen sonra kent içi defin âdetinin yerleştiği saptanıyor. Çeşitli yapıtlarda verilen dökümlerden anlaşıldığına göre, sur içinde defnedilen 1720 kişiden 156 kişi 1453-1512 yılları arasında; 199 kişi 1513-1595 arasında; 454 kişi 1596-1754 arasında; 680 kişi 1755-1867 arasında defnedilmiştir; bu tarihten sonra da 231 kişi bulunmaktadır. Bu küme, yalnızca toplumun en yüksek katmanlarını[11] çok kabaca temsil eden bir örnek olarak kabul edilmelidir. Diğer taraftan, kentin birkaç mezarlığında yapılan sistemli bir inceleme sonucunda, mezar taşı sayısının 18. yüzyılın sonunda kayda değer bir artış gösterdiği saptanmıştır.[12] İstanbul'da, yarısı sur içinde fişlenmiş 1200 mezar taşını kapsayan bir örnek grubu üzerinde çalışan Hans-Peter Laqueur benzeri sonuçlara varmıştır.[13] Bu da, Muradjea d'Ohsson'un

11 Bu sayılar esas olarak aşağıdaki yapıtların tasniflerinden elde edilmiştir: Ayvânsârayi Hafız Hüseyn, *Hadikatü'l-cevâmi,* İ. Erzi (ed.), 2 c., İstanbul, 1987; E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'marisinde Fâtih Devri,* c. 3 ve 4, İstanbul, 1973-1974; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i 'Osmâni,* İstanbul 1308/1892-93; G. Oransay, *Osmanlı devletinde kim kimdi?,* I, Ankara, 1969; M. Ç. Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları,* Ankara, 1980; İ. A. Yüksel, *Osmanlı mîmârisinde II'nci Bayezid'in Yavuz Selîm Devri,* İstanbul, 1983; Zâkir Şükrî Efendi, *Die İstanbuler Derwisch-Konvente und ihre Shceiche (Mecmu'a-i tekaya),* K. Kreiser (ed.), Freiburg am. Brisgau, 1980. Bu sayıların göreli bir değer taşıdığı açıktır. Ancak kent içi definlerin kronolojik gelişmesi konusunda sundukları imge, soruna başka yaklaşımların sonucunda varılan izlenimi doğrulamaktadır. (Sayıları burada verilenlerden daha eksik olmakla birlikte) bu belgelerin irdelenmesi için, karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "L'implantation des cimetières *intra-muros* à İstanbul", J.-L. Bacqué-Grammont ve A. Tibet (ed.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique,* Ankara, T.T.K.

12 Karş. J.-L. Bacqué-Grammont, H.-P. Laqueur ve N. Vatin, *Stelae Turcicae I. Küçük Aya Sofya, Istanbuler Mitteilungen* XXXIV, 1984, s. 441-539 (s. 447 ve lev. 6); aynı yazarlar, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Sokollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Sokollu Mehmed Paşa à Eyüb,* Istanbuler Mitteilungen Beiheft 36, Tübingen, Wasmuth, 1990, s. 15-16 ve lev. 52.

13 Karş. H.-P. Laqueur, "Osmanische Grabsteine als demographische Quelle?", J.-L. Bacqué-Grammont ve E. van Donzel (ed.), *Comité International d'Études pré-ottomanes et Ottomanes. VIth Symposium, Cambridge, 1st-4th July 1984,* Is-

orada yaşarken, kentteki mezar ve mezarlık sayısının az olmadığını gösteriyor!

Bu durum kesinlik kazanınca, bazı seyyahların daha önce saptadığı ince ayrıntılar[14] daha da göze çarpıyor: Bu bağlamda en ilginç belge, 18. yüzyılın başında Osmanlı başkentine gelen George Sandys'in yazdıklarıdır:

> "Sultanların ve bazı büyük paşaların (...) kendi özel türbeleri var. Orta halliler bahçelerinde, üstü açık mezarlara gömülüyor (...) Ama yoksullar çoğunlukla kent dolayında yol kenarlarına ve boş alanlara gömülüyor."[15]

Bu tanıklığın ilginç yönü, sur dışında gömülen yoksullar ile kent içinde türbeleri olan ya da toprağa gömülen toplumun yüksek sınıflarından kişiler arasındaki çelişkiyi ortaya koyan *ama* sözcüğüdür. Sandys tanıklık etmekle kalmıyor, olgunun toplumsal anlamını da vurguluyor. Daha eski tarihlerdeki yazarlar gibi, mezarlıkların kendilerinden söz etmediğini de belirtelim.[16]

Bu durumda, seyyahların verdiği bilgilerin düş kırıcı göründüğü söylenebilir: Bu bilgiler çoğu zaman çelişkili, en iyi hal-

---

tanbul-Paris-Leyde, 1987, s. 19-22: Taşların % 10,5'i Hicri 1100 ve 1149 arasında (1687-1737); % 27,5'i 1150 ve 1199 arasında (1737-1785); % 43,6'sı 1200 ve 1249 arasında (1785-1834); % 18'i 1250 ve 1299 arasında (1834-1882) tarihlendiriliyor.

14 Yukarda zikredilen yazarlara 1550'de Venedik elçisi olan Catharin Zen'i katabiliriz: Paşaların mezarlarının bulunduğu yerler ve diğer saray erkânı; karş. Petar Matkovic, "Dva talijanska putopisa po balkanskom poluotoku iz XVI vieka", *Starine*, X, 1878, s. 201-256 (s. 228-229). D'Ohsson'un kendisi de şöyle yazıyor: "Saray haremini oluşturan kadınların ve halayıkların, nerdeyse kentin merkezinde bulunan özel bir mezarlıkları vardır. Mezarlık büyük bir demir parmaklıkla çevrilidir. Bu mezarlığın bir köşesinde, amme yoluna bakan kesimde tahttaki sultan, Sadrazam *Silahdar Seyyid Mohammed Pascha'yı defnettirdi*" (*a.g.e.*, I, s. 306). Ancak Osmanlı hanedanın bir ayrıcalığı olarak görülebilecek bu "istisna"yı vurgularken genelde iyi bilgilendirilen bu yazar, yanlış olmakla birlikte, elli sayfa yukarda dile getirdiği bir kuralın genel olarak geçerli olduğunu doğrulamış oluyordu.

15 George Sandys, *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, Londra, 1621, s. 71.

16 Yukarda dile getirilen, evinde, bahçesinde defnedilme âdetine imada bulunduğu izlenimi uyanıyor. Ama belki de "türbe" sözcüğüyle, külliyelerdeki mezarlıkları kastediyordu.

de ise ima niteliğindedir. Bu bakımdan, durumu daha açık seçik saptayabilmek için, imkânlar ölçüsünde Osmanlı belgelerine başvurmak yerinde olur.

* * *

16. yüzyılla ilgili olarak, Mühimme defterlerinin ve Ali Emirî fonunun tasnifi, 16. yüzyılın son otuz yılından kalma çok öğretici birkaç arşiv belgesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece, Stefanos Yerasimos ve ben, ölüm halindeki yaşlı bir hanımın Âşık Paşa mezarlığına defnedilmesi için sultandan izin isteyen bir arîzayı (dilekçe) ve Saray'ın benzeri dilekleri yanıtlayan üç izin belgesini yayımlayabildik.[17] Daha sonra, I. Ahmed'in saltanat dönemine ait ve birincisi gibi Ali Emirî fonunda[18] muhafaza edilen ikinci bir arîzanın izine rastladım. Yukarıda belirtilen makalemiz bu belgelerin analizini zaten yaptığı için, burada ayrıntılara girmeyi gerekli görmedim. Sayılarının kabarık olduğu söylenemese de, bu belgeler bazı kesin ve kesin sayılabilecek bilgilerin temellendirilmesinde yeterli oldu.

O dönemde sur içinde defnedilmek için sultanın izni gerekiyordu. En azından, talepname ona hitaben yazılıyordu, arîzalar belki de gerçekte sultana ulaşmasa bile, Mühimme defterleri bunların izini kimi zaman taşıdığına göre, konu devletin en yüksek katında çözümleniyordu.

Kişiye özel olan ve ad belirtilerek verilen bu izin, genellikle ölümün yaklaştığını hissettiği an talepte bulunan kişinin kendisine veriliyordu.

---

17 Karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans- I. Autorisation d'inhumation et d'ouverture de cimetières à İstanbul *intra-muros* et à Eyüb (1565-1606)", *Turcica*, XXV, 1993, s. 165-187.

18 Ali Emirî, I. Ahmed, n° 840 (ilerde, ek 1'de yayımlanmıştır); talep sahibi, *sâbıkâ Rûmeli kâzî-askeri olan Bostanzâde Mustafa*, Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin kardeşi olmalı, bu kişi gerçekten de Rumeli'de iki kez kazaskerlik yapmış ve Kasım-Aralık 1605'te vefat etmiştir: Karş. Atâ'i, *Zeylü-şekâ'ik*, İstanbul, 1268, s. 506 ve devamı ve Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmanî*, IV, s. 381. Muhafaza edilen belge, sultana hitaben yazılmış ve kaybolan arîzayı özetleyen bir tezkeredir. Bir önceki notta adı geçen makalemizde yayımlanan aynı fonun no. 69 sayılı belgesinde bu mabeyin metni, arîzanın üzerinde kaleme alınmıştı.

Bu iznin verilmesi için göz önünde bulundurulan kıstaslar, mezarlıklarda geçerli oldukları görülen kıstaslardır:[19] Talepte bulunan kişiler, yanına gömülmeyi arzu ettikleri yapıyı (cami, tekke, medrese, vb.) kurduklarını; yapının kurucusuyla aralarında meslek, tarikat ya da akrabalık bağlarının bulunduğunu; şu ya da bu kapalı mezar alanında gömülmelerinin bir aile geleneği olduğunu belirtiyorlardı. Bu çeşitli gerekçeler bir arada da gösterilebiliyordu.

Ancak bu izin belgeleri otomatik olarak verilmiyordu: Bir mezarlıkta hatırlı bir kişinin dul eşine elli yıldır bir yer ayrılmış olsa bile, her an sultanın izni üzerine bir "yabancı" o boş yeri doldurabiliyordu.

Gömülmek için belirleyici olan son bir kıstas daha vardı: boş bir mezar yerinin bulunması. Arîza sahiplerinin bu konuda verdikleri teminatlar, çoğu seyyahın aktardığı gibi, ölünün daha önce bu amaçla kullanılmış bir çukura defnedilmesinin kesinlikle yasak olduğunu doğrulamaktadır.[20]

Bu saptamalardan çıkarabileceğimiz ilk sonuç, 16. yüzyılın son otuz yılında, mezarların kent içine sokulmasının devletin çok sıkı denetimi altında olduğudur.

Bu politikayı zorunlu kılan nedenler sorgulanabilir. 16. yüzyılda Bassano ve 17. yüzyılda Thévenot bu tutumun bir hijyen kaygısından kayaklandığı görüşündeydiler. Ancak o dönemde Osmanlılarda üstü az çok örtülü bile olsa, bir miyasma kavramının varlığı kuşkuludur. Bildiğimiz kadarıyla böyle bir anlayışı dile getiren Osmanlı kaynağı bulunmadığı gibi, aile ocağı

---

19 Karş. H.-P. Laqueur'ün çok aydınlatıcı makalesi, "Einige anmerkungen zur sozialgeographie der osmanischen Friedhöfe und Gräberfelder von Istanbul", *Istanbuler Mitteilungen,* XXXIX, 1989, s. 335-339. Laqueur (s. 336) bir ölünün sur içi bir mezarlığa gömülmesinin her zaman istisnai bir duruma bağlı olduğunu vurgular. Alan üzerinde saptadığı figür örnekleri (s. 337), arşiv belgelerinde rastladıklarımızın benzerleridir: bir vakfın kurucusu, ailesi, soyundan gelenler, vakfı yönetmekle görevli kişiler, ve belirli bir önemi olan mezarlıklarda, ölenle meslek, aile ya da sınıf bağları olan ya da en azından yerel bağları olan, belirli mertebeden kişiler.

20 Sünnî Müslümanlığın en katı kurallarına uygun bir yasak: karş. Yusuf Ragib, "Structure de la tombe d'après le droit musulman', *Arabica,* XXXIX, 1992, s. 393-403.

ya da cami, tekke, medrese gibi yerlerin yanına defin âdetiyle bu tür bir kaygıyı bağdaştırmak güç görünüyor.

En büyük olasılık Saray'ın tutumunun bir şehircilik kaygısından kaynaklanmış olmasıdır. Kimi zaman seyyahlar, ölüleri yol kenarlarına gömme âdetinin, kitabeleri olabildiğince çok kişinin okuması arzusunun sonucu olduğuna işaret etmişlerdir.[21] Bu nedenle sokaklarda ve geliş gidişlerde sıkışıklıklar oluyordu: Mühimme defterlerinde saklanan bazı belgeler 16. yüzyılda, araba yoluna taşan sert malzemeden yapılmış kapalı mezar alanlarının *(sofa)* inşasıyla İstanbul'un bir mezarlık patlamasına uğradığı izlenimini doğurmaktadır.[22] Daha genel bir ifadeyle, mezarlar dokunulmazdı, defne tahsis edilen bir arazinin en azından yasal olarak, herhangi bir başka kullanıma açılması kesinlikle yasaktı.[23] Kentin bir nekropolise dönüşmesinden kaçınılmak isteniyorsa, mezarlıkların yayılmasını denetim altında tutmanın gerekliliği anlaşılır. Bu bağlamda, 18. yüzyıl seyyahlarının düşünceleri aydınlatıcıdır; örneğin Pitton de Tournefort'un vardığı sonuç şuydu:

> "Bu mezarlıklar olağanüstü geniş bir alana yayılıyor, çünkü iki kişi asla aynı çukura gömülmüyor. İstanbul civarındaki mezarlıkların kapladığı alan ekilecek olsa, bu büyük kenti yılın yarısı boyunca

21 Karş. L. Bassano, *a.g.e.*, s. 34 r°; J. Thévenot, *a.g.e.*, s. 127-128; Pitton de Tournefort, *a.g.e.*, II, s. 112. Bu konu için karş. N. Vatin, "Sur le rôle de la stèle funéraire et l'aménagement des cimetières musulmans à Istanbul," *Mélanges Professeur Robert Mantran*, A. Temimi (ed.), Zaghouan, 1988, s. 293-297; H.-P. Laqueur, *a.g.e.*, s. 54 ve devamı.

22 Bu konular için karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans II. Statut, police et pratiques quoditidiennes (1565-1585)", *Turcica*, XXVI, 1994, s. 169-210. İrdelenen belgelere amme yolları boyunca defnin gelişmesinin iki başka sakıncasını da dile getirmektedir: İri mezar taşları karanlıkta pusu kuran haydutlar tarafından barınak olarak kullanılabilir; arabaların, ölülerin tozunu çiğnemesi sakıncası bulunabilirdi.

23 Editörlüğünü M. E. Düzdağ'ın yaptığı Ebussuud Efendi'nin fetvası, *Şeyhülislâm Ebussuüd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983, no. 870, s. 174: "*Sual:* Eğer Zeyd bir ölünün defnedildiği bir arazide ama ceset çürüdükten sonra ve arazi sahibinin bilgisi dahilinde bostan ekerse, bostanın çevresindeki bölgenin haraç-ı arzını toplayan Amr, Zeyd'in bostanından da haraç alabilir mi? *Cevap:* Eğer ölü Müslüman ise, bostanın yıkılıp arazinin mezarlara tahsis edilmesi gerekir."

besleyecek tahıl elde edilir; aynı zamanda, kente ikinci bir sur yapacak kadar taş çıkar."[24]

Bu durumda açılan defin alanı sayısının zaman içinde düzenli olarak düşmesine şaşmamak gerek: 1453-1512 arasında 167 mezarlık; 1513-1595 arasında 110; 1596-1774 arasında 74; 1755-1867 arasında 36; bu tarihten sonra 2 defin alanı.[25]

Önermek istediğimiz ikinci sonuç, devletin en yüksek makamlarının iznini zorunlu kılan böyle bir uygulamanın sur içi definlerin sayısını büyük ölçüde sınırladığıdır: Hukukî açıdan bu izinler, sultana hitaben yazılmış arîzaların sonucunda, onun tarafından bağışlanan bir ayrıcalık görünümündedir. Anlaşılan kent içinde defin –oldukça yüksek bir toplumsal konumda olan– ve özel durumları bakımından istekleri haklı görülebilecek kişilerin harcıdır. Yapılan saptamalar da bu durumu doğrulamaktadır.[26] İlgili, yanında gömülmek istediği dinsel bir yapının bânisi olmak, ya da böyle bir kişiyle arasında meslek, mezhep ya da akrabalık bağı bulunmak, ya da bir aile geleneğini ileri sürmek durumundadır.[27] Diğer ölüler ise büyük çoğunlukla kenti kuşatan büyük mezarlıklara defnediliyordu.

Görünüşe göre 16. yüzyılın son otuz yılında durum böyleydi. Biraz daha derine inmek, hatta İstanbul'daki sur içi defin âdetlerinin geçici bir tarihçesinin taslağını çizme olasılığı var mıdır?

---

24 Karş. Pitton de Tournefort, *a.g.e.*, II, s. 113. Lady Montagu de aynı görüşte (*a.g.e.*, s. 176): "(İstanbul'u) saran mezarlıklar kuşkusuz kentin tümünden büyük. Türkiye'de böylesine arazi kaybı şaşırtıcı. Bir zamanlar büyük kent iken, geçmiş görkemlerinden nice millik mezarlıklarından başkaca iz taşımayan köyler gördüğüm oldu. Burada, mezar anıtı olarak kullanılan bir taş, hiçbir şekilde yerinden kaldırılamaz". Başka alıntılar ya da referanslar için, karş. H.-P. Laqueur, "Grabstein als Quelle..", agm, s. 24-25.

25 Bu sayılar için, karş. yukardaki not 11.

26 İstanbul'daki sur içi mezarlıkların barındığı nüfus için, karş. H.-P. Laqueur, *a.g.e.*, s. 53.

27 Arîzaları bize ulaşan kişiler, bir Anadolu kazaskerinin annesi ve bir Rumeli kazaskeridir. İzin belgeleri bu mühimme defterine tescil edilenler: cami kuran bir *Müteferrika Başı;* mezarının Şehzade Camii'nin yanında olmasını isteyen Şehzade Mehmed Camii'nin eski bir müezzini; bir de, atalarının tekkesinde defnedilmeyi dileyen bir kadın.

* ⁎ *

İzine ancak 1565'ten sonra rastlayabileceğimiz bir mevzuatın başlangıç tarihini saptamak güçtür. Surlar boyunca uzanan mezarlıkların, bu amaca açıkça tahsis edilmiş[28] II. Bayezid vakfının arazisinde kurulmuş olması, bu konudaki yasal düzenlemenin bu sultanın saltanatında yapıldığı sonucunu çıkarma eğilimini doğuruyor. Ancak bu yalnızca bir varsayımdır.[29]

Sonraki yüzyıllar boyunca ne gibi gelişmeler olmuştur? Görünüşe göre, yukarıda tanımlanan mevzuat yüzyıllar boyunca geçerliliğini korumuştur. 1565-1601 yıllarıyla ilgili belgeler kadar anlamlı olanları elimize geçmediyse de, Topkapı Sarayı arşivlerinin kataloğunda 1651 tarihli bir talebin yer aldığı görülüyor. Buna göre Safiye Hanım adında bir kimse, oğlunu aile mezarlığına defnetmek için izin istiyor.[30] Ayrıca 18. yüzyıl İstanbulu'nun bir Ahkâm Defteri'nde 1743 tarihli bir iradenin kaydını[31] bulma mutluluğuna erdim. Bu belge, Cerrah Paşa hamamının hamamcısı el-Hac İsmail bin Ahmed adlı bir kişi-

---

28 Mühimme defteri VII, hüküm n° 1499, 28 Mayıs 1568'de tescil edilmiştir: "Müteveffa şanlı atam (Allah ondan razı olsun!) Sultan Bayezid Han'ın (Allah'ın magfireti üzerinde olsun) mülk edinip Edirnekapı, Yenikapı ve Topkapı dışında kalan Müslüman mezarlarının bakımı için vakfettiği arazi"den söz edilmektedir. Aslında, belgenin analizi, söz konusu bölgenin Edirnekapı'dan Silivrikapı'ya kadar uzandığını göstermektedir. Diğer taraftan, belgeler okunduğunda, bu arazilerin II. Mehmed döneminde başka kullanımlara tahsis edilmiş olabileceği ve bu durumda, hepsinin değilse bile bazılarının, Müslümanların defnedilmesinde kullanılmadığı anlaşılıyor. Bu mezarlıklar ve II. Bayezid'in vakfının rolü için, karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans, II", a.g.m.

29 Yanılmıyorsam, Bizans kenti hakkında bugün elde bulunan bibliyografya, kentin Osmanlılar tarafından fethinin hemen öncesindeki durum hakkında bilgi vermemektedir. Bu durumda, kesinlikle çok aydınlatıcı olabilecek kıyaslamalar yapmak olası değildir: karş. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. 7. bölüm; *Le siège de Constantinople et le patriarcat œucuménique;* c. III: *Les églises et les monastères*, 2. bas. Paris, 1969, s. 547-549; G. Dagron, "Le christianisme dans la ville byzantine", *Dumbarton Oaks Papers*, XXXI, 1977, s. 1-25 (s. 11-19: "les morts dans la ville"); C. Mango, *le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris, De Boccard, 1990, s. 47-49, 57-58.

30 TKS E 11458. Yazık ki bu belgeyi görme fırsatını bulamadım.

31 İstanbul Ahkâm Defteri I, no. 744, s. 165 aşağıda yayımlanmıştır (Ek 2).

nin Cerrah Paşa Camii'nin mezarlığında, ayrıntılarıyla tanımlanan bir yere gömülmesine izin veriyordu. Bu durumda mevzuatın temelleri korunmuş oluyordu, çünkü talepte bulunan kişi ile gömülmek istediği yer arasında açık bir bağ vardı ve (ölümünden üç yıl önce kaleme alınan) talebi, sultan katına çıkmıştı. Bununla birlikte, mevzuatta bir gelişme görülür gibidir. İsmail arîzasında artık 16. yüzyıldaki gibi sultana doğrudan hitap etmiyor, önce vakfın mütevellisiyle[32] anlaşıyor, mütevelli bir yazıyla *(mahtüm temessük)* olurunu veriyor. Bu olur, ya İsmail'in ya da mütevellinin girişimiyle şeyhülislâmın onayına sunuluyor, bunun üzerine çıkan irade-i seniyye kadıya değil, doğrudan mütevelliye gönderiliyor.

Bu belgeden yola çıkarsak 18. yüzyılın kırklı yıllarında sur içi defnin hâlâ denetim altında olduğu anlaşılıyor, ancak mütevellinin rolü öne çıkarken, sultanın onayı daha simgesel boyutta kalıyor. Bununla birlikte, kısa süre içinde İstanbul'da sur içi defin sayısında büyük artış olacaktır. Sur içi mezarlıklarda yapılan incelemelerin, H.-P. Laqueur'ün daha genel saptamalarını doğruladığını yukarda hatırlatmıştık. Eski dönemlerde çok düşük olan mezar taşı sayısı, ancak 18. yüzyılın dördüncü çeyreğinde gerçek bir anlam kazanmaya başladı ve 19. yüzyılın ilk yarısında, özellikle, korkunç bir vebanın hüküm sürdüğü 1812 yılında oluşan çan eğrisinin gösterdiği gibi doruğuna ulaştı: O yıl pek çok kişi ve alelacele defnedilmiş olmalı.

Théophile Gautier gibi bir yazarın sur içi mezarlıklardan açıkça söz etmesi için 19. yüzyılı beklemenin gerekmesi rastlantı değildir:

> "Bizde olduğu gibi surların dışında ve ıssız bir mekânda, uzakta tutulacağı yerde, yaşayan kentle her yerde içli dışlı olan mezarlığın bu yakınlığı, [ölümün] gizemini ve dehşetini yok ediyor." Ve daha

32 Daha 16. yüzyılda mütevelli ile en azından yarı resmî görüşmelerin yapılmış olması akla yatkın görünüyor. Ancak 16. yüzyıl belgelerinde rolü, yalnızca yeni defin alanlarının açılması konusunda ortaya çıkıyor: karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans I", a.g.m., s. 171 ve devamı.

ileride (Üsküdar'la ilgili olarak) şunları ekliyor: "Kimi zaman yol kesiliyor ve bir şekerciyle mısır koçanı satıcısının dükkânı arasına teklifsizce sokulmuş küçük bir mezarlık çıkıyor karşınıza."[33]

Oldukça doğal olarak, kent içi definlerin sayısındaki artış, beraberinde defnedilenlerin sosyal konumlarında göreceli bir düşüşü de getiriyor: Dökümlerde hâlâ çok sayıda önemli kişiyle karşılaşılıyor, ama bunların yanı sıra yerel esnafa ve zanaat sahiplerine de rastlanıyor.[34] Bunlar kuşkusuz mahallede belirli bir saygınlıkları olan ve ailenin mermer mezar taşı masraflarını karşılayabildiği kişilerdi. Ama açıkça görülüyor ki kent içinde defnedilmek, Osmanlıların en seçkin tabakasına özgü, pek az tanınmış bir ayrıcalık olmaktan çıkmıştır. 16. yüzyıl ile kıyaslandığında sur içi defnin gerçek bir "demokratikleşme" sürecinden geçtiği duygusu uyanıyor.

O dönemde definlere, en azından devletin en yüksek katında hâlâ sıkı bir denetimin uygulanıp uygulanmadığı sorgulanabilir. Defin sayısının yüksekliğine bakılırsa, bu denetim bir iz bırakacak gerçek bir idari yapılanma gerektirmez miydi? Aslında Stefanos Yerasimos ve ben, arşivlerdeki araştırmalarımızı 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürdürmeye fırsat bulamadık, ama Muradjea d'Ohsson'un, çocukluğunda hâlâ yürürlükte olan bu mevzuattan söz etmemesi dikkat çekicidir. Bu durumda, merkezî yönetimin kent içindeki cenazelerle ilgilenmekten vazgeçip, bu konunun yönetimini mütevellilere

---

33 Théophile Gautier, *Constantinople*, Paris, 1856, s. 118 ve 145. Michaud ve Poujoulat'nın mezarlıklar hakkında yazdıkları mektup XXXIX'da *(Correspondance d'Orient*, II, Paris, 1833, s. 244) sur içi mezarlıklardan mı söz ettikleri belli değildir. Metin şöyle: "Türkiye'de bir mezarlığın her zaman açık tutulması gerektiğine ve ölülere duyulan saygının mezarları korumaya yettiğine kuvvetle inanılır; bizim Hıristiyan âlemimizde, özellikle Paris'te, mezarlıklar ücra yerlerde kurulmuştur ve bütün gözlerden uzaktır. Türkler için aksine hiçbir şey, kaybettikleri ve anılarını sevgiyle korudukları yakınlarının mezar hanesine gidip gelmek kadar aşina değildir. Fransa'da ve Avrupa'da kişinin defnedileceği yeri seçmesine her zaman fırsat verilmez; Türklerde herkes kendini dilediği yere gömdürebilir; bu bakımdan her yerde, tepelerde, yol kenarlarında, dere ve çeşme yakınlarında mezarlara rastlanır."

34 Karş. J.-L. Bacqué-Grammont *ve diğ.*, *Steale Turcicae II*, *a.g.e.*, s. 254.

bırakması olanaksız sayılmaz. Bununla birlikte 1833'te "Türklerde herkes kendini dilediği yere gömdürebilir" görüşünü ileri süren Michaud ile Poujoulat'ya inanmak doğru olur mu?

Her ne olursa olsun, konu kısa süre sonra, hem de en kökten biçimde, yeniden ele alınacaktı. Bu noktada da, birkaç mezarlığın incelenmesi H.-P. Laqueur'ün 1863-6635 yıllarından itibaren sur içi definlerin kesildiğini belirten genel saptamasını doğruluyor.[35]

Bu duruma yol açan neden bilinmektedir: Şubat 1868 tarihini taşıyan ve aynı yılın 10 Kasım'ında yenilenen bir nizamname bu uygulamayı yasaklamıştır.[36] Ahmed Lütfi Efendi'nin[37] bu yasağın yayımlanmasını 1283/1866'da tarihlendirdiğine bakılırsa, ilk metin biraz daha eski olmalı. Bu nizamname şöyle özetlenebilir:

– Kiliselerin içinde, cami ya da kilise mezarlıklarında olduğu gibi meskûn mahallerin civarında bulunan mezarlıklarda defin yasaklanıyordu.

– Bununla birlikte "eski tarihli" türbeleri, yani duvarlarla sımsıkı çevrili mezar odaları [hazireler] bulunan aileler için is-

---

35 Karş. H.-P. Laqueur, "Osmanische Grabsteine", a.g.m., s. 20.

36 Karş. S. Eyice, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, V/2, s. 1214/135'teki "İstanbul" maddesinde bu nizamnameye dayanır. *Règlement applicable aux inhumations à Constantinople, ses faubourgs, et le Bosphore*, İstanbul, 1869. Türkçe versiyonu *Düstûr*'da görülebilir, yıl 1289/1873-74, s. 899-900, Fransızca versiyonu ise Aristarchi Bey (Grégoire) tarafından gerçekleştirilmiştir: *Législation ottomane ou Recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, D. Nicolaïdes (ed.), İstanbul, 1874, s. 157-158.

37 Karş. Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi, *Tarih*, M. Münir Aktepe (ed.), İstanbul, 1989, XI, s. 30: *usûl-i Sıhiyye'ye i'tîna içün İstanbul ile bilâd-ı selâse ve Memâlik-i mahrusâ'nın şehir ve kasabaları dâhilinde meyyit defn olunmaması için evamir-i umûmiyye neşrolundu*. Mâlî takvimde 1283 yılı 28 Şubat 1868'de son bulmaktadır. Bu küçük kronoloji sorununa bir çözüm bulmak gerekli görünüyor. Ancak Ahmed Lûtfî Hicri takvimi kullanmaktadır ve tarihleri karıştırdığını önsel olarak (*a priori*) varsaymamızı gerektirecek bir durum yoktur. Her şekilde, bizim varsayımımız, ilerde görüleceği gibi söz konusu nizamnamenin 6 Ağustos 1866'dan geç bir tarihte yayımlandığıdır. Hicri 1283 yılı 16 Mayıs 1866 günü başladığına göre bu olguyu o yılın içinde tarihlendirmek uygun görünmektedir.

tisnalar kabul ediliyordu. Ancak bundan böyle çeşitli yüksek din görevlileri, tekke şeyhleri ve (görevleri babadan oğula geçiyorsa) aileleri, son olarak da "çeşitli kamusal ibadethanelerin bânileri ve soylarından doğrudan gelen aile üyeleri" dışında kimsenin bu tür yapılar inşa etmeye ve orada defnedilmeye hakkı artık olmayacaktı.

Özgün nizamname elimizde olmadığından, bu karara yol açan kesin gerekçeler hakkında fikir edinmek güçtür. Bununla birlikte bir varsayımda bulunabiliriz. Alınan önlemlere bakılırsa bu kez hijyen kaygısının söz konusu olduğu kesindir. Zaten elimizdeki belge *Düstûr*'un o bölümünde sınıflandırılmıştır. Tam bu sırada, 1866'da, kolerayı ve Avrupa'yı tehdit eden salgını kontrol altına almak için alınacak önlemlerle ilgili bir Uluslararası Sağlık Konferansı İstanbul'da toplanmıştır.[38] 6 Ağustos 1866'da, "koleradan korunmak için uygulanabilecek sağlık önlemleri" konusunu incelemekle görevli komisyon şu sonuca varıyordu:

> "Zemin enfeksiyonunun diğer bir kaynağını belirtmemiz gerekiyor: cesetler ve defin tarzları. Çoğu kentin mezarlıkları sur dışındadır; ancak hâlâ önemli sayıda yerleşim merkezinde, cenazeler içerde, hatta kiliselerin içinde gömülüyor. Mezarlıklardan yayılan çürüme buhurlarının etkisinden korunmak için bunların kent surlarının ve dış mahallelerin oldukça uzağında konumlandırılmalarını hatırlatmak gereksiz olmayacaktır."[39]

---

38 Karş. A. Fauvel, *Le Choléra. Étiologie et prophylaxie. Origine, endémicité, transmissibilité, propagation, mesures d'hygiène, mesures de quarantine et mesures spéciales à prendre pour prévenir de nouvelles invasions du choléra en Europe. Exposé des travaux de la Conférence sanitaire internationale*, Paris-Londra-Madrid-New York, 1868. Bana çok yerinde olarak bu izi sürme fikrini veren Daniel Panzac'a teşekkür ederim.

39 *A.g.e.*, s. 367. Zamanın kolera kuramlarını dile getirmenin yeri burası değil. Bu konuda Fauvel'in yapıtında ve raporunda çok bilgi bulunmaktadır: *Rapport sur les questions du programme relatives à l'origine, à l'endémicité, à la transmissibilité et à la propagation du choléra, İstanbul*, 1866. Tarihsel bir yaklaşım için, karş. D. Panzac, *La Peste dans l'Empire Ottoman, 1700-1850*, Louvin, Peeters, 1985, s. 411-445.

Kanıtlanmamış olsa bile, varılan sonuçlar ile bu konuda örnek bir tutum sergilemeye özen gösteren Babıâli'nin kısa süre sonra aldığı hijyen önlemleri[40] arasındaki bağ açıkça görülüyor. D. Panzac, modernlik belirtisi sayılan sağlık önlemlerinin uygulanmasının Balkanlar'da ve Ortadoğu'da taşıdığı politik önemi vurgulamıştır.[41]

Geriye, bu yeni kuralların nasıl uygulandığını saptamak kalıyor. Gerçi Dr. Mahé'nin Mart-Nisan 1878 tarihli raporlarında, "sağlık yönetmeliklerine rağmen başkentin eski mezarlıklarında defin yapıldığı"ndan[42] yakınılmaktadır. Ancak, yasanın ilk zamanlarda eksiksiz olarak uygulanmadığını kabul etmekle birlikte, 1878 baharında Rus ordularının İstanbul kapılarına dayandığını ve kentin çok sağlıksız bir göç dalgasına uğradığını hatırlatalım. Her durumda, daha önce de belirttiğimiz gibi, mezarlıkların incelenmesi 1860'lı yıllarda ayrıcalıklı konumdaki birkaç kişinin dışında sur içi defne gerçekten de son verildiğini kanıtlamaktadır. Kayıtlara dayanarak dökümleri yapılan defnedilmiş 231 kişinin yarısından fazlasını (125) sadrazamlar, paşalar ve yüksek görevliler oluşturmaktadır. Bunların çoğu (103) Fatih ve Süleymaniye selatin camilerinin ya da II. Mahmud Türbesi'nin yanına defnedilmiştir. Bu uygulamanın politik nitelikte olduğu açıktır; bu görüş, sayımları yapılan (çok daha düşük sayıdaki: 22) ulemadan 14'ünün bu üç me-

---

40 Karş. A. Fauvel, *Le choléra, a.g.e.*, s. 78; 1866'da ve 1867'de koleranın uğramadığı Hicaz'da yapılan arıtma çalışmaları için şöyle denmekte: "Bunlar konferansın çalışmalarından kaynaklanan mutlu sonuçlardır, ancak şerefi İstanbul'un Sağlık Konseyi'ne ve özellikle Osmanlı hükümetine aittir."

41 Karş. D. Panzac, *a.g.e.*, s. 456 ve devamı. 19. yüzyıl başının yeni Balkan devletlerinden söz ederken özellikle şu noktaya değinir (s. 457): "Tutarlı ve etkin bir sağlık sistemi kurması, buna öncülük eden bir devletin, hâlâ veba, yani gerilik ve hurafe ile eşanlamlı olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan gözle görünür şekilde farklılaşmasını sağlayacaktır. Toprağını vebadan korumayı başarması, o ülkenin gerçek bir Avrupa devleti sayılmaya layık kılacak hükümet ve yönetim erkini kanıtlaması demektir. II. Mahmud'un, sonra da Abdülmecid'in öncülüğünde ortaklaşa yürütülen bir sağlık politikasına girişen Osmanlı yetkililerinin de zihninde bu türden gerekçelerin eksik olmadığı düşünülebilir (karş. *a.g.e.*, s. 475 ve devamı).

42 *Receuil des travaux du Comité consultatif d'hygiène publique de France et des actes officiels de l'administration sanitaire*, VIII, 1879, s. 260-262, 265, 274-75, 276.

kâna gömülmüş olmasıyla[43] güç kazanır. Kentin mezarlıklarını dolaştığımızda, tekkelerde yaşayanların yanı sıra cami görevlilerinin (daha az ölçüde) gerçek bir hoşgörüden yararlandığını görüyoruz.[44] Demek ayrıcalık sistemine geri dönülmüştü. Ama bu gibi definlere giderek daha seyrek rastlanmakta ve 1914 sonrasından kalma pek az mezar taşıyla karşılaşılmaktadır. Bununla birlikte, cumhuriyet rejiminin sur içi defin ayrıcalığını ortadan kaldırmadığına da işaret edelim. Bu büyük onurun aristokrat, bakan ve tarihçi Fuat Köprülü'ye, cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın annesine ve Sultan II. Mahmud Türbesi'ni kuşatan aile mezarlığında, mezarları görülen Osmanlı hanedanının birçok kadın üyesine de tanındığını belirtelim.

* * *

Sonuç olarak, çözdüğüm sorulardan daha fazlasını sorduğumu kabul etmek zorundayım.

Osmanlılarda İstanbul içindeki definleri denetim altında tutma politikasının varlığı kesin görünmektedir. Sultanlar, Müslüman tebaanın şeriata uygun olarak, her mezarın saygı görmesine elverişli boyuttaki özel yerlerde defnedilmesine özen gösteriyordu.

II. Bayezid döneminde oluşturulan nizamnamenin ortaya çıkış tarihini bugün bile kesin olarak saptayamıyoruz, ancak 16. yüzyılın son otuz yılında her şeye izin verilmediği biliniyor: Her defin, toplumsal kıstaslara bağlı olarak adın belirtildiği bir izin belgesi gerektirdiği gibi, şehircilik kurallarına da uymak zorundaydı. Bu cenaze nizamnamesinin uygulandığına, bazı değişikliklerle birlikte 1743 yılında tanık olunuyor. Sur içi mezarlıkların bir bakıma ağır büyümesi, 18. yüzyılın sonuna kadar idari mekanizmanın da ağır geliştiğine tanıklık ediyor.

---

43 Halen, hanedan ailesinin, hanedana mahsus bir mekânda defnedilmiş 30 üyesinin sayımı yapılmıştır. Mezarları, kentin tekkelerinin yanında dağınık olarak bulunan on beş şeyh eklenecek olursa, geriye özel durumlarını burada inceleyemeyeceğimiz kırk kadar kişi kalır.

44 Çoğu zaman, adları yazılı kaynaklara geçmeyecek kadar önemsiz kişiler söz konusu olduğundan, mezarlarını elbette selatin camilerinde değil, küçük mahalle camilerinde aramak gerekir.

Merkezî idarenin bu sorunla ilgilenmekten vazgeçtiği bir anın geldiğini varsaymakla yetinelim.

Demek ki, İstanbul'da sur içi defnin altın çağı kısa sürmüş, yetmiş beş yılı aşmamıştır. Kısa süre içinde, ayrıcalık sistemini 16. yüzyıldakinden çok farklı bir mantıkla yeniden kuran 1868 kararnamesiyle Osmanlı devletinin Avrupalılaşması, birçok alanda olduğu gibi, şehircilik alanında da devrim yaratacaktır.

EK I
Başbakanlık Arşivi (İstanbul)
Ali Emirî-I. Ahmed n° 840

Daha önce yayımlanan ve "Documents sur les cimetières ottomans, I" adlı çalışmamızda yer alan az sayıdaki belgeye eklenecek bu metni yayımlamanın yararsız olmadığını düşündüm.

Daha önce de belirttiğim gibi, söz konusu belge, birlikte sunulacağı arîzayı özetleyen bir mabeyin notudur ve bugün bu arîzadan elimizde kalan tek izdir. Sayfanın arkasında "tezkere" ibaresi bulunmaktadır. Yukarıda soldaki hitap ile ana metin arasında, daha önce yayımladığımız benzeri bir belgede (Ali Emirî/ I. Ahmed, n° 69) saptadığımız bir kalıp yer almaktadır: birinci sözcük *â'id* ya da (daha çok) *ebbed* olarak okunabilir, ancak ikinci sözcüğü çözebilmiş değilim.[45]

* * *

-1- Hü
-2- Sa'âdetlü pâdişâhum Rûm-eli kâzî-'askeri olan Bôstânzâde
-3- Mustafa Da'îleri devletlü pâdişâhuma ömürler vefât etmegin İstanbül'da
-4- Zincirlikuyu mahallesinde kendü mezârlığında defn olınmak bâbında izn-i hümâyûn.
-5- erzânî kılınmak bâbında fermân devletlü pâdişâhumundur.

* * *

Bu tezkerenin genel anlamı açık olmakla birlikte kaleme alınışı hatasız değildir. *Devletlü pâdişâhuma* (I.3) ibaresinin sözdizimsel işlevini kavrayabilmiş değilim. Bununla birlikte iznin kuşkusuz sultandan istendiği anlamı çıkarılmaktadır; ama burada bir fiil eksik olduğu gibi, sözcüğün "--den" halinde olması gerekirdi. Diğer taraftan, "*ömürler vefât etmegin*" kalıbı şaşırtıcıdır. Her durumda, talepte bulunan kişinin ölüm halinde ol-

45 Ali Emirî/ I. Ahmed n° 69 belgesinde *el-mevt* ibaresini okuyabildiğimizi sanmıştık, ama burada durum belki de farklıdır, ayrıca önünde Arapça bir tanımlık bulunan bir sözcüğe çoğul bir sonekin nasıl eklenebildiğini anlayamıyoruz.

duğu anlamını çıkarmak gerektiğini sanıyorum; ölüm gerçekleşmiş olsaydı, *fevt olmağın* ibaresini kullanmak daha doğru olurdu.

Talepte bulunan ölmek üzere olan kişi, daha önce Rumeli'de kazaskerlik yapmış ve I. Ahmed'in saltanat döneminde ölen Mustafa adında bir Bostanzâdedir. Bu tanıma uyan tek bir kişi vardır: Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin kardeşi Bostanzâde Mustafa Efendi. Kendisi 1003/1595'te Anadolu'da, sonra aynı yıl içinde Rumeli'de kazasker olmuş, 1009-1010/1600-1602 tarihleri arasında bu göreve yeniden getirilmiştir. Ölümü Şaban 1014'e rastlar (12 Aralık 1605-9 Ocak 1406).[46]

Bu bilgileri veren kaynaklar onun, merhum kayınpederi Kâzîzâde Ahmed Şemsüddin Efendi'nin türbesinde, Karaman mahallesinde[47] hatta Küçük Karaman caddesi[48] üzerinde defnedildiğini de eklemektedir. Küçük Karaman mahallesi Fatih Camii'nin tam kuzeyinde, Hafız Ahmed Paşa Camii'nin[49] çevresinde bulunuyordu, ancak Ayverdi'nin[50] yayımladığı haritada Küçük Karaman caddesine rastlanmıyor. Ayrıca bu mahallenin yapısı baştan başa değişmiş olduğundan, Kâzîzâde Ahmed Şemsüddin Efendi'nin türbesini bulamadım.[51]

Bu durumda Bostanzâde Mustafa'nın dileğinin yerine getirilip getirilmediğini öğrenmek güç. Belgede "kendü mezarlığında" ifadesinin kullanılması şaşırtıcı gelebilir, çünkü ailenin İstanbul'da

---

46 Karş. Atâ'î, *a.g.e.*, s. 506-507; Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.*, IV, s. 381.

47 *A.g.e.*

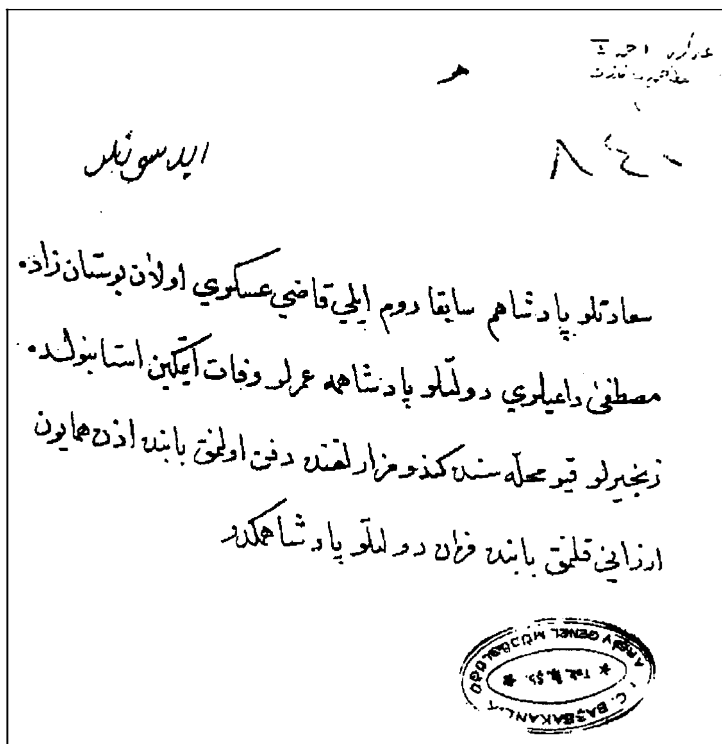
48 *Küçük Karamân rehgüzârında*, karş. 'Atâ'i, *a.g.e.*, s. 261 (Kâzîzâde Ahmed Şemsüddîn bibliyografyası, s. 260 ve devamı). Evliya Çelebi (*Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, c. I, s. 329) yalnızca şunları yazar: *Karamân rehgüzârında türbesine defn edilmiş-dür.*

49 Karş. W. Müller-Wienner, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Wiesbaden, 1977, s. 32 ve 418.

50 Burada, güneyde Fatih'teki türbelere açılan bir Karamân'ı-kebîr caddesi ile Ayak, Çifte ve Baş Kurşunlu medreseleri boyunca uzanan bir Karaman caddesine rastlanmaktadır. Ama Arap harfleriyle yazılı ad aslında Deve Hanı caddesidir. Karş. E. H. Ayverdi, *Ondokuzuncu Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul, 1978, lev. C4, C5, D5.

51 Ayvansarayî'nin (söz konusu mahallelerin camilerine ilişkin tanıtma yazılarını (*Hadîkâtü-l cevâmi'*, İstanbul, 1281) taradımsa da bir sonuç alamadım.

mezarlığı bulunmamaktadır.[52] Bu durumda yalnızca kendisine mahsus bir yere defnedilmiş olabilir. Zincirlikuyu mahallesinin bilmediğimiz bir yerinde mi defnedilmek istiyordu da, red cevabıyla karşılaşınca kayınpederinin türbesiyle yetinmek zorunda kaldı? Durum böyleyse, defin talebi bir formaliteden çok öte bir değer taşıyordu. Ancak, Zincirlikuyu caddesi Hafız Ahmed Paşa Camii'ne kadar uzanıyordu; bu cami de, daha önce belirttiğimiz gibi Küçük Karaman mahallesindeydi. Bu durumda, Bostanzâde Mustafa'nın, kayınpederi Kâzîzâde Ahmed Şemsüddin Efendi'nin türbesine defnedilmek istemiş olması pekala mümkün.



سعادتلو پادشاهم سابقا روم ایلی قاضی عسکری اولان بوستان زاده
مصطفی داعیلری دولتلو پادشاهم عمرلر وفات ایلکین استانبولده
زنجیرلو قیو محله سنده کندو مزارلقنده دفن اولنمق بابنده اذن همایون
ارزانی قلنمق بابنده فرمان دولتلو پادشاهمکدر

Ek 1. Ali Emirî, I. Ahmed, n° 840.

52 Mustafa'nın yetenekli ağabeyi Mehmed, Şehzade Camii'ne gömülmüştür; oğlu Yahya da sonradan aynı yere defnedilmiştir.

EK 2
Başbakanlık Arşivi (İstanbul)
İstanbul Ahkâm Defteri I, n° 744, s. 165

-1- İstânbûlda vâkı' müteveffâ Cerrâh Mehmed Paşa cami'-i şerîfî evkâfının mütevellîsi Mehmed zîde mecduhuya hüküm ki
-2- cami-'i mezkûrun tarîk-i 'âmm tarafında vâkı taşra kapusının taraf-ı yemîninde bir tarafı 'Anber Ağa merkadı ve bir tarafı türbe-i şerîf nerdübânı
-3- seddi ve bir tarafı yine türbe-i şerîf penceresi ve taraf-ı âhırı tarîk-ı 'âmm tuvarı ittisâlinde vâkı' hudûd-ı mezkûre ile mahdûd
-4- olan mevzi'd[e] el-Hâcc İsmâ'il bin Ahmed zîde mecduhu kendü nefsi-içun bir makbere yerine tâlib olmağla cânib-i vakfdan sen ki mütevellî-i mumâ
-5- ileyh-sin bi-t-tevliyye mevzi'i mezkûrde mumâ-ileyh Hâccî İsmâ'îl bin Ahmed içün bir merkad yerine izin verildigin müş'ir tarafından
-6- mumâ- ileyhün yedine mahtûm temessük verilmekle mûcibince emr-i şerîfüm sudûrı-içun bi-l-fi'l şeyhü-l-islâm ve müftîü-l-enâm olan Mevlânâ es-Seyyîd
-7- Mustafâ edâme Allâhu te'âlâ fezâ'ilehu işâret etmeleri-ile işâretleri mûcîbince 'amel olmak içün yazılmış

Sene [1] 156 evâhır

* * *

'Anber Ağa gibi bu hükümden yararlanan İsmail Ağa da şecere kayıtlarına geçecek kadar önemli kişiler değildi. Ancak Stefanos Yerasimos'un ve benim 1993'te gördüğümüz mezar[53] taşı hâlâ belgenin betimlediği yerde durmaktadır.[54] Kitabesi, Cerrah Paşa'nın hamamcısı olan bu kişinin 1746'da öldüğünü belirtmektedir. Ölümünün yakın olduğunu hisseden İsmail'in

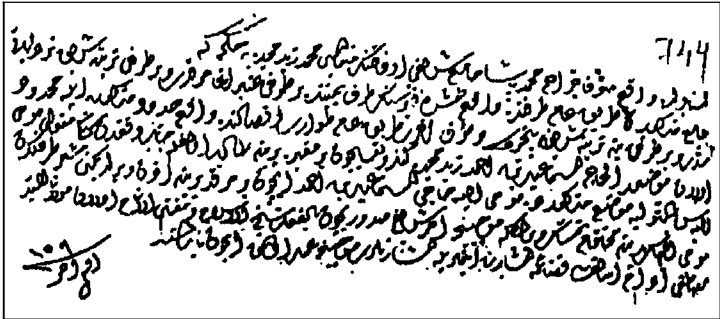
53 Feyzü-llah Efendizâde es-Seyyîd Şeyh Mustafa Efendi 13 Nisan 1736'dan ölüm tarihi olan 4 Mart 1745'e kadar bu görevde kalmıştır (A. Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara, 1972, s. 127).

54 W. Müller-Wiener'in yayımladığı planda (*a.g.e.*, s. 393) türbenin girişi ile Cerrah Paşa caddesi boyunca uzanan duvarın arasında bu küçük mezarlık köşesi görülmektedir.

mezarıyla bizzat ilgilendiği anlaşılıyor, gerçekten de iki yıl sonra vefat etmiştir.

* * *

Bu makaleyi teslim ettiğim sırada Stefanos Yerasimos'un gönderdiği, Başbakanlık Arşivi'nde bulunmuş (A. DVN. 8/81), Rebiülevvel 1010'un (9-18 Eylül 1601) ikinci on gününün tarihini taşıyan bir arîzanın kopyası elime geçti.



Ek 2. İstanbul Ahkâm Defteri 1. n° 744.

Makrizî'nin ve İbn İyâs'ın Tanıklıkları Aracılığıyla

MEMLUK TARAFINA BİR BAKIŞ

MARYTA ESPÉRONNIER

Ahmed Makrizî uzun bir hastalıktan sonra 1492'de Kahire'de ölmüştür. Çeşitli monografilerinin dışında, büyük belgesel değer taşıyan bir yapıtı, ünlü *Hitat*'ları ve onları tamamlayan "Fatımîlerin Tarihi"ni (*İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâr il-e'imme ve'l-hülefâ*), ardından da Eyyubîlerin ve Memlukların tarihini (*es-Sülûk li ma'rifeti ve'l mülûk*) gelecek kuşaklara miras bırakmıştır. Memluklarla ilgili bölüm 1436'da son bulmaktadır.

1442 doğumlu Türk asıllı yazar İbn İyâs bir bakıma Makrizî'nin kroniğinin devamını getirmiştir. Başlıca yapıtında, *Bedâ'ız-zühür fî vakâ'i id-duhür* (çev. G. Wiet, *Histoire des Mamlouks circassiens,* [A], ve *Journal d'un bourgeois du Caire,* [B ve C] (aşağıda İbn İyâs, A, B ya da C olarak zikredilmiştir), Kayıtbay'ın tahta geçişinden (1468), Memluk rejiminin sonuna kadar ve bunu izleyen Osmanlı yönetiminin yerleştirildiği beş yıl boyunca geçen olayları ayrıntılarıyla aktarmıştır.

Makrizî gibi, genç meslektaşı da tarih, politika ve ekonomi alanlarında iz bırakan olayları dile getirmiştir. Değindikleri çeşitli günlük olaylar, devrin ruhu, bireysel ve toplu zihniyetler, insanların hayatta ve ölüm karşısında uydukları törelerle yakınlık kurmamızı sağlar. Her ay sonunda eklenen ünlü kişilerin nekrolojisi, yüksek sayılabilecek bir yaş ortalamasını işaret

ediyor. Bütün olası ölüm nedenleri düşünüldüğünde bu durum şaşırtıcı görünebilir, ancak burada söz konusu olan toplumun geneli değil, göreceli olarak rahat bir yaşam tarzı süren kesimidir.

İstisnai durumların dışında, Memluk döneminde ölenlerin tümü cenaze hizmetlerinden (gasil, kefen) yararlanıyor ve mezara gömülüyordu. Sultan Baybars tarafından kurulan *Vakfü't-turahâ*[1] yoksullara ve kimsesizlere hizmet ediyordu.

Cinayete kurban giden, yargılama ya da keyfî bir karar sonucu infaz edilenlerin cesetleri ise sanki ölümlerinin ve gördükleri işkencenin ötesinde işledikleri suçun kefaretini ödemek için bir süre infaz mahallinde bırakılıyordu. Bu uygulama kuşkusuz Hz. Muhammed'in vazettiği ve çoğu fıkıh âliminin paylaştığı cesetleri hızla defnetme[2] ilkesine aykırıydı. Sultan Eşref Halîl'in katili Emir Toruntay'ın cesedi sekiz gün boyunca zindanda kaldı. Sonra bir hasıra sarıldı, sedyeye *(ganviya)* kondu ve mezarlığa götürüldü; Ebussuud zaviyesinin şeyhi cesedi yıkadı, onu bağışladığı kefene sardı ve zaviyenin dışına kendi gömdü.[3] Kalede işkence gören Kadı Bedreddin Muhammed ibn Muhzir'in paralanmış cesedi yıkandı, kefene sarıldı ve namazdan sonra babasının türbesine gömülmek üzere aşağıya indirildi.[4] Sultan Tumanbay'ı hançerlemeye kalkışan Türkmen kadının paramparça cesedi Bâbü'n-Nasr'ın karşısındaki bir dükkânın sergisine asıldı ve gömülmeden önce üç gün boyunca çırılçıplak ve örtüsüz olarak orada kaldı.[5] Tumanbay'ın cesedi idamından sonra üç gün boyunca darağacında asılı kaldı. Üçüncü gün, iğrenç bir koku yayılmaya başlayınca, sedyeyle Sultan el-Gavri'nin medresesine götürüldü,

---

1 *Tarîh (çoğ. Turahâ, tarhâ),* terk edilmiş ve kimsenin mezara gömmeyi düşünmediği ceset (karş. Makrîzî (al-) *Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte;* (aşağıda, Makr. I ya da II'de zikredilmiştir), çev. ve notlayan: E. Quatremère, Paris, B. Duprat, 1840-1842, c. I(2), s. 151-152, no. 186).

2 Râgib, "Faux morts et enterrés vifs dans l'espace musulman", *Studia islamica,* 57, 1983, s. 5 ve devamı.

3 Makr., II(1), s. 113.

4 İbn İyâs, B, s. 68.

5 *A.g.e.,* C, s. 135-136.

orada yıkandı, kefenlendi ve namazı kılındıktan sonra tekkenin arka avlusuna gömüldü.[6]

Kefen

Gasil işlemi, ölüye en yakın kişinin dışında, ailenin bir üyesi ya da dinî kisveli bir şahıs (imam, kadı ya da bir zaviye şeyhi) tarafından tamamlandıktan sonra ceset kefenleniyordu. Ölenin toplumsal konumuna ve servetine bağlı olarak, kefende iki, üç ya da dört kat kumaş kullanılıyordu.[7] Kefenlerin hem ticari, hem manevi[8] bir değer taşımaları nedeniyle, özellikle kriz zamanında kefen ticareti göz ardı edilemeyecek bir gelir kaynağı oluşturuyordu. Mısır'ı kırıp geçiren veba salgınları sırasında yetkililer sistemli hale gelen kefen hırsızlığını engellemek için çok sert önlemler almak zorunda kalmıştı. İbn İyâs (903/1498 yılında) suçüstü yakalanan bir adamın durumunu örnek gösterir: Yüz derisini boynuna kadar yüzmüşler, kemikleri ortaya çıkmış ve deri göğsünün üzerinde sarkmaya başlamış. Onu Bâbü'n-Nasr'da asmadan önce bu halde Kahire'de dolaştırmışlar. Sonunda kefenleri muhafaza emri mezar kazıcılarına verilmiş.[9]

Kefenin simgesel önemi, sultanın karşısına çıkan yüksek görevlilerle ilgili ilginç bir âdet aracılığıyla da ortaya çıkıyor: Bunlar kendilerine bağışlanan af için teşekkür belirtisi olarak kotuklarının altında Baalbek bezinden kefenlerini taşıyorlardı. Kansüh Hamsmîyye, Eşref Kayıtbay'ın sarayına koltuğunun al-

6 *A.g.e.*, C, s. 171-172.

7 Abd al-Latîf al-Bağdadî, dib İbn al Labbâd (*Relation de l'Egypte par Abd al-Latîf, médecin arabe de Bagdad*..., çev. ve notlayan: Silvestre de Sacy, Paris Impr. Impériale, 1810, s. 198 ve devamı) bazı kefenlerin hazırlanması için bin *aune*'dan (120 cm.) çok kenevir bezi kullanıldığından söz ediyor. Bedeviler bu kumaşlarla kendilerine giyecek yapıyor ya da bunları kâğıt imalathanelerine satıyorlarmış.

8 Tıpkı ölünün niteliklerinin sindiği düşünülen giysiler gibi. Bu nedenle büyük bir Şafî âlim olan ve dindarlığından dolayı çok saygı gören Celâleddin Asyûtî'nin gasli ve kefenlenmesiyle görevli şahıs, "mintanına ve takkesine el koydu; birincisini beş dinara hayır duaları üzerine çekmek isteyen bir şahsa sattı, rahmetlinin her zaman başında olan takkeyi üç dinara elden çıkardı". (İbn İyâs, B, s. 80).

9 İbn İyâs, A, s. 432.

tında kefeniyle gelmiş, kıyafetinin düğmeleri de sökülmüştü.[10] Halep eyaletinin asi valisi Sîbây da, Sultan el-Gavri'nin karşısına bu şekilde çıkmıştır.[11]

Cenaze Namazı

Cenaze namazı konusunda Memluklarda mezhep ayrılığından kaynaklanan farklılıklar saptanıyor. İlke olarak ölüler için namaz kılmak (es-salât 'alâ ül-meyyit, salât ül-cenaze) bütün Müslümanlara düşen ortak bir görevdir.[12] Ancak bazı durumlarda bunun yapılmaması gerekir. Hadislerde belirtildiğine göre, ölü intihar etmişse[13] Muhammed namaz kılınmasını reddediyordu, tıpkı ölünün borçları ödeninceye kadar namaz kılınmasını reddettiği gibi.[14] Yargı kararıyla infaz edilenler için Muhammed cenaze namazını öngörüyor muydu, bilinmiyor.

Cenaze namazının kılınacağı yer farklı fıkıh okulları arasında (iki bayram namazının kılınacağı yer konusunda olduğu gibi) sert tartışmalara yol açmıştır. Başlangıçta Medine'de "musallâ" kullanılıyordu. İbn Sa'd[15] Muhammed'in cenaze namazını ölünün evinde kıldığını hatırlatıyor. Zamanla, Müslüman ülkelerin çoğunda cenaze namazı için cami tercih edilir oldu.[16] Kahire'deki çok sayıdaki cami müminlere açıktı. Larne'den,

---

10 *A.g.e.*, B, s. 78.

11 *A.g.e.*, B, s. 97-98.

12 İbn Māğa, *Sunan*, Kahire, al-Matba 'a al-'alamiyya, 1313/1895, c. I, s. 226 ve devamı; Nasā'ī (al-), *Sunan*, Kahire, al-Matb 'a al-yamaniyya 1312/1849, c. I, s. 258 ve devamı.

13 Muslim, ibn al-Haǧǧag, *Sahih*, Kahire, al-Matba 'a-al'-amīra, 1329-1331/1911-1914, c. II, s. 66; Abū Dā'ūd al- Siǧistānī, *Sunan, Recueil de traditions sur Mahomet*, Kahire, 1280/1863, c. II, s. 43.

14 Buhārī (al-), *Sahih*, İslām hadisleri notlar ve dizinle birlikte Arapçadan H. Houdas ve W. Marçais tarafından Fransızcaya çevrilmiştir, Paris Impr. Nationale, 1903-1914, c. II, s. 73-74; Abū Dā'ūd, *a.g.e.*, c. II, s. 55-56; Ahmad Hanbal, *Musnad*, Kahire, al-Matba 'al-yamaniyya, 1313/1895, c. II, s. 290, 399.

15 Ibn Sa'ad, *Biographien Muhammeds...* (ed.), E. Sachau, Leyde, E. J. Brill, 1904-1921 C. 1(2), s. 14.

16 Karş. A. J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion. Studies on their origin and mutual relation*, Amsterdam, J. Müller, 1917, s. 2-4.

cami seçiminin kimi zaman coğrafi ya da ekonomik nedenlere bağlı olduğunu öğreniyoruz. Kuzeydeki mahallelerin ölüleri tercihen Hasan ve Hüseyin Camii'ne, güneydeki mahallelerin ölüleri Seyyide Zeyneb Camii'ne götürülüyordu. Yoksullar en yakındaki camiyle yetinmek zorundaydı. Ulemanın namazı genellikle büyük El-Ezher Camii'nde kılınıyordu. Ünlü bir velinin camii her zaman tercih nedeni oluyordu, çünkü orada okunan duaların daha iyi kabul olunacağına inanılıyordu.[17] Makrizî, Halife Hâkim bi amr Allâh'ın (ölüm 701/1303) naaşının önünde İbn Tulün Camii'nde namaz kılındığını belirtmektedir.[18] İbn İyâs'a göre Malikîlerin büyük kadısı, Hanbelîlerin büyük kadısı ve birçok dinî şahsiyet için El-Ezher Camii'nde namaz kılınmıştır.[19] Kaynaklar ayrıca, bir taraftan ölen sultanlara ve aile üyelerine diğer taraftan askerlere tahsis edildiği anlaşılan Kahire kalesinden söz eder. Sultan Kalâvün'un oğlu Melik Salih öldüğünde, imamın kıldırdığı ilk namaz sultanın, ölenin kardeşinin, ordunun ve halkın katılımıyla kale duvarının içinde; büyük Hanefi kadının kıldırdığı ikinci namaz ise kalenin dışında gerçekleşmiştir.[20] 15. yüzyılda ve 16. yüzyılın başında Mü'mînî çeşmesi yüksek rütbeli kişilerin ("Mareşal" Kurkmas, Başkomutan Kânîbây Karâ, Sultan Gakmak'ın akrabası Prenses Nürkaldî)[21] cenaze namazlarının kılındığı ayrıcalıklı bir yer olarak görünmektedir.

Salâtın başka bir türü de vardır, naaş orada bulunmadığı zaman kılınan cenaze namazı: Buna gaib salâtı *(salâtü'l gâib)* adı verilir. Muhammed Medine'de, Habeşistan'da ölen Negus için cenaze namazı kıldırmıştı..[22] Sultan Baybars Şam'da ölünce, ölümünün resmen ilanını izleyen cuma günü Kahire'de *sala-*

17 E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, Written in Egypt during the Years 1833-1835...*, 5. bas., Londra, J. Murray, 1860, s. 520.

18 Makr., II (2), s. 186. Al-Hakim bi ami Allâh Abû l-'Abbas Ahmad.

19 İbn İyâs, B, s. 123, 280.

20 Makr., II (I), s. 99.

21 İbn İyâs, B, s. 192, 331, 417.

22 Buhâri, *a.g.e.*, c. II, s. 404.

tü'l-gâib kılındı.[23] Büyük Emir Alaeddin İdagdî ölmek için Kudüs'e gittiğinden, bu kentte gömülmüş ve Şam'da onun için cenaze namazı kılınmıştır.[24]

Malik Saîd İbn Baybars'ın ölümünde, mabeyin, Mısır'ın ve Suriye'nin çeşitli eyaletlerine *salâtü'l-gâib* kılınması buyuran mektuplar göndermiştir.[25]

Resmî Cenaze Törenleri

Şatafatlı törenlere duyarlı olan Kahire halkı ülke büyüklerinin, yüksek devlet görevlilerinin, askerlerin, memurların ve eşrafın görünüşte derin düşünceler içinde topluca yürüdükleri gösterişli cenaze törenlerini seviyordu. Halk, alayın geçtiği güzergâh boyunca toplanıyordu: Rumeyla meydanında, Salîba sokağında; başkent kapılarının yakınlarında; kalenin, camilerin ve medreselerin çevresinde. Halk ölen kişiyi salâtın kılınacağı yere kadar, bunun da ötesinde ebedî istirahatgâhına kadar izliyordu. Cenazede yoksulların gönlü alınıyordu, çünkü kefaretin ödenmesine yönelik sadakalar, ekmek, hurma, et, cömertçe dağıtılıyordu. Bu sadakalar resmen dağıtılacakları yere nadiren ulaşıyordu; sabırsız halk bunları önceden kapışıyordu, bu durum yetkililerin asla karşı çıkmadıkları bir âdet haline gelmişti.[26] Cenaze alayı ölünün evinden yola çıkıyordu, ölüm geçici bir ikametgâhta vuku bulacak olursa, naaşın kutsal sayılan kendi mekânına getirilmesi için gereken yapılıyordu: Sultan Kayıtbay'ın, sonra da Adil Tumanbay'ın dul eşi Fatima, Bulak'a yerleşmişti; sağlık durumu kötüleşip orada öldüğünde naaşı Sunkur köprüsü yakınındaki ikametgâhına taşındı.[27] Başkomutan Kânibây Karâ, Zincir kapısında bulunan bir evde ölünce, sultanın iradesine uygun olarak Sığır yokuşu yakınındaki kendi evine taşındı.[28]

23 Makr., I (2), s. 157.

24 *A.g.e.*, I (2), s. 157, n. I.

25 *A.g.e.*, II (1), s. 10.

26 İbn İyâs, B, s. 61, 192, 417; C, s. 27.

27 *A.g.e.*, B, s. 61.

28 İbn İyâs, B, s. 417.

Ölene değer veren, yakınlık duyan ya da çıkarlarını gözeten kadılar, sivil, asker yüksek görevliler ya da kendi aile üyeleri cenazelerine katılıyor, törenleri yönetiyorlardı. İbn İyâs'ın anlattığına göre, halk tarafından çok sevilen Başkomutan Kurkmas'ın cenaze alayının Mu'mînî çeşmesine vardığı an "Sultan el-Gavri hipodromdan ayrılarak atla bu çeşmeye gitti; yere ayak bastı ve namazı kıldırdı. Sedye önüne getirildi ve sultan cesedi öpmek için eğildi,[29] sonra acı gözyaşları döktü. Salâttan sonra, sultan sedyeyi birkaç adım boyunca taşıdı, sonra yerini, sırayla alayın önüne geçen subaylara bıraktı".[30] Diğer taraftan, yine İbn İyâs'ın halife ve sultan üzerine biraz da muzipçe anlattığı hoş anekdotu aktaralım: Her ikisi büyük üzüntü içinde sultanın kayınbiraderi büyük haznedar Hâ'irbak'ın cenazesine katılıyorlarmış;[31] ancak terekesi açıldığında sultan emaneten bıraktığı yüz bin dinarlık meblağın orada olmadığını görünce üzüntüsünü çabuk unutmuş. Sonuçta "(merhumun) mezarı başında Kuran okutmadı, hiçbir yas töreni düzenlemedi, sadaka olarak bir lokma ekmek bile dağıtmadı."[32]

Bir Osmanlının Cenaze Töreni

919 Safer ayının 18'inde / Nisan 1513, II. Bayezid'in torunlarından Ahmed Bây'ın oğlu Şehzade Süleyman vebaya kurban gider. Mısır sultanı el-Gavrî, tahta yeni geçen ve daha o zamandan gaddarlığıyla ün salan amcası I. Selim'den kaçarak kendisine sığınan bu delikanlıyı son yolculuğunda onurlandır-

---

29 Kefene sarılı ceset genelde bir sedyeye yatırılır ve üzerine cibinlik örtülürdü. Ölen yüksek rütbeli bir kişiyse, sedyenin üzerine zengin işli bir sayvan yerleştirilirdi(*a.g.e.*, B, s. 61, 199; C, s. 27). Evlenme çağında bir genç kızın sedyesinin üzerine Kahireliler "tören başlığını ve başörtülerini yayma ve sedyenin ayaklarının çevresine değerli mücevherlerini dolama" âdetini geliştirdiler (*A.g.e.*, B, s. 284; bununla birlikte Wiet çevirisinin tahmine dayalı olduğunu belirtiyor). Kapalı tabutun (*nâ'ûs*) esas işlevi, ölüm yeriyle defin yeri arasında büyük mesafe bulunduğunda cesedi nakletmekti.

30 *A.g.e.*, B, s. 190.

31 *A.g.e.*, B, s. 370.

32 *A.g.e.*, B, s. 375-376.

mak ister. Naaş, ölümün vuku bulduğu Bulak'tan, kendisine ikametgâh olarak tahsis edilen evden alındı. Kafilenin önünde, sultan tarafından bağışlanan kefaret sadakalarını taşıyanlar gidiyordu: Süleyman Bey'in atları önde ilerliyordu, kuyrukları kesilmiş, eyerleri devrilmişti: Sarığı ve ülkesinin âdetine göre kırılmış yaylar sedyenin üzerine yerleştirilmişti. Sultan cenaze namazını kıldırmaya geldi ve kafileyi Bulak'tan itibaren izlemeyen subaylar ihtar cezası aldılar.[33] Naaş, Bağasî türbesine gömüldü.[34]

Şehzade Alaeddîn Ali, kardeşi Süleyman gibi vebaya kurban giderek kısa süre içinde onu izledi. Salat sultanın önderliğinde kılındı.[35]

Mezar Ziyareti

Ortaçağda mezar ziyareti, halkın, toplumun yüksek sınıflarının ve yöneticilerin çok sık uydukları bir âdettir. El-Karâfa'da gömülü olan İslâm'ın büyük velileri, İmam Şafî, İmam Leyt, Seyyide Nefîsa, Seyyide Rukeyye'nin türbeleri *baraka* arayışı içinde olan ziyaretçileri kendilerine çekiyordu. Türbeleri ziyaretleri dolayısıyla sultanlar bu mekânların sayıca kabarık görevlilerine: sufilere, hizmetkârlara, bekçilere ve kapıcılara sadakalar dağıtıyorlardı.[36] Sünnî İslâm, *Ziyaret*'e ve özellikle yanı sıra yer verilen uygulamalara kötü gözle bakıyordu. Hanbelî İbn Teymiyye evliya kültünün ve türbe ziyaretlerinin ateşli bir düşmanıydı.[37] Malikî eğilimli Mısırlı yazar, İbn el-Hâc 14. yüz-

---

33 *A.g.e.*, s. 283-284.

34 Memluk subay Baybars Bağasî (ya da Buğasî) tarafından yaptırılan türbe, karş. G. Wiet, "Réfugiés politiques ottomans en Égypte", *Arabica*, I, 1954, s. 257 ve devamı.

35 İbn İyâs, B, s. 286-289. Alaeddîn 'Ali Bây kardeşinin yanına defnedilmiştir. Sultan Ahmed'in bu iki oğlu ve Mısır'da ölümleri için karş. G. Wiet, *a.g.e.*, s. 260-262.

36 İbn İyâs, B, s. 123, 167, 235-236; C, s. 37.

37 Karş. İbn Taymiyya, *Mas'alat' al-ziyâra. Ziyârat al-kubûr wa-l-isinğâd bi-l-makbûz* (bu yapıtın çeşitli baskıları için karş. C. Brockelman, *GAL Supplementband*, c. II, s. 124).

yılda Mısır'da yer verilen bu uygulamaları kınar.[38] Vahabîler için evliya türbelerini ziyaret etmek kesinlikle *bidat*'a girer, bu anlayışa çok sert bir biçimde karşı çıkılmalıdır.[39]

Taziye Töreni ('izâ')

Bir ölümden kısa bir süre sonra, aile bir taziye töreni (izâ)[40] düzenliyordu. Tören boyunca merhumun şahsiyetinden söz etmek ve birçok meziyetini dile getirmek bir muaşeret kuralıydı. Toplantı hep bir şölenle son buluyordu. Ölen kişi yüksek tabakadansa tören günlerce çalgı eşliğinde sürerdi. Sultan ve halife törene katılmayı görev bilirdi: Halife Tâ'î, Şehzade Tûyidüddevle[41] şerefine düzenlenen taziye törenine katılmıştır. Salaheddin, babası Tâcülmülk'ün[42] taziye töreninin baş kişisiydi. Kronikçiler, Melik Efdal'ın, babası Salaheddin için düzenlediği taziye töreni sırasında havaya egemen olan istisnai içtenliğin altını çiziyor: "Bir ağızdan ağlayıp inlediler; hiçbir hatip, hiçbir şair oraya kabul edilmedi."[43] Karak kentinde hayatını kaybeden Melik Said İbn Baybars'ın ölüm haberi saraya gelir gelmez, Sultan Kalavûn, Cebel kasrının büyük eyvanında, ulema, kadı, vaiz, emir ve yüksek görevlilerin katıldığı görkemli bir tören düzenledi. Usta hafızlara *(kurrâ)* bütün bir ay boyunca Kuran okumaları emri verildi.[44]

Sultan Kalavûn'un oğlu Melik Salih'in taziye töreni prensin ölümünden üç gün sonraydı. Sultan, Cebel kasrının büyük ey-

---

38 *Madhal*, Kahire, 1929, 1, s. 250-270. Bu konular içni bkz. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. v. *Grave (s)*, Leyde, 1960, s. 89.

39 Karş. W. R. Van Difgelen, *De Lear der Wahhabieten*, Leyde, E. J. Brill, 1927.

40 'İzâ' sözcüğü tam olarak "teselli" anlamına gelir, karş. Makr., I(2), s. 164, n. 5.

41 Mîrh Wond, *Mirckond's Geschichte der sultane aus dem* Geschlechte Bujeh, (ed.), ve Almanca çev. F. Wilken, Berlin, 1835, Farsça metinde s. 30, çeviride s. 75.

42 İbn Saddad (Bahâ' al-dîn Abû l-Mahâsin Yûsuf b, Rafi' b. Tamîm), *Vita et es res gestae... Saladini...*, (ed.), ve Latince çev. A. Schultens, Lugduni Batavorum, 1755, s. 52.

43 *A.g.e.*, s. 277.

44 Makr., II (1), s. 9-10.

varında taziyelerini sunanları topladı. Çeşitli eyaletlerin valilerine gönderilen ölüm ilanlarında, "kimse saçını kesmesin, yas kıyafeti giymesin ve kıyafet değiştirmesin"[45] uyarısında bulunuluyordu. Bununla birlikte Tagribirdî şu noktaya işaret eder:[46] "Mısır'da Melik Salih'in cenaze töreni günlerce sürdü. Genç köleler tef çalarak kenti baştan başa katediyordu.[47] Kadınlar yüzleri açık olarak halkın arasına karışıyor, ağlıyor ve yüzlerini yara bere içinde bırakıyorlardı."[48]

Mısır ordusunun Mercidabık'ta uğradığı ağır yenilginin haberi Kahire'ye ulaştığında bütün kent dev bir mescide döndü; her sokak kayıp sultan ve savaş alanında ölen askerler için gözyaşı dökerek bir yas töreni düzenledi. Ertesi cuma sultanın öldüğü doğrulanınca, vaizler kürsüde onun adını anmadılar ve halifenin adını dile getirmekle yetindiler.[49]

Taziye töreninde ölü haftalık, aylık, yıllık, vb. dönemlerde anılabiliyordu. Sultan el-Gavri, Çerkez kölesi Sultan Gansukkar'a ölümünün ilk haftasında görkemli bir tören düzenledi; törene halife, dört kadı, Kahire'nin bütün hafızları ve vaizleri ile bazı komutanlar katıldı. Tören, sarbüs[50] satıcıları çarşısında, sultanın medresesinde gece vakti yapıldı.[51] Sultan Baybars'ı, öldüğü günün ilk yıldönümünde anmak için Cebel kasrında şerefine bir taziye töreni düzenlendi. Çadırların altında hâfızlara ve fakihlere şölen verildi; zaviyelerde yaşayanlara yiyecek dağıtıldı. O sırada çeşitli camilerde (İbn Tulün, el-Hâ-

45 *A.g.e.*, II (1), s. 99-100.

46 *A.g.e.*, I (2), s. 164, no. 5.

47 *Daff* (ç. *Dufûf*) tef. Çeşitli hanedanlar döneminde tamburların *(tubûl)* rolü için karş. 'Umarî (Sihhâb al-dîn Abû l-abbâs Ahmad b. Yahyâ b, Fadl Allâh al-), *Masâlik al- absâr fî mamâlik al-amsâr*; c. I, *L'Afrique moins l'Égypte*, çev. ve not düşen, M. Gaudefroy -Demombynes, Paris, P. Geuthner, 1927. S. 56 ve devamı ve diğ. yerlerde.

48 Makr., I (2), s. 164, no. 5.

49 İbn İyâs, C, s. 75.

50 *Sarbûs*, sarıksız olarak takılan üçgen biçiminde başlık. Emirlerin ayırt edici özelliğiydi; kanun adamları sarbûs takmazdı. Çerkez hanedanı sırasında bu başlığın kullanımına son verildi; karş. R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, J. Müller, 1845, s. 220 ve devamı.

51 İbn İyâs, s. 29-30.

kim, ez-Zâhir), Sâlih medresesinde, Kâmil *dârü'l-Hadît*'inde, Zâhir ve Salih medreselerinde başka toplantılar yapıldı. Aynı şekilde *fakîr*'lere ve *Takrûrî*'lere[52] bol yemek dağıtıldı.

Cesedin Nakli

Eğer ölen kişinin cenazesi toplumsal konumuna ve arzusuna uygun bir yere defnedilememişse, mümkün olur olmaz ceset nakledilirdi. Bu karar topluca ya da bireysel olarak (bir aile üyesi ya da ölenin bir dostu tarafından) alınırdı. İleri gelen ulemanın, asker ve sivil kesimin huzurunda gerçekleşen törende görkemli ilk cenaze alaylarına has dinî törenlere ve şatafata yer veriliyordu.

Örneğin Eyyubi prens Melik üs-Salih ibn Kâmil'in naaşı bütün hükümet üyelerinin topluca aldıkları kararın sonucunda Revda adasındaki saraydan alınarak, gözde kölesi Şegarüddür tarafından yaptırılan es-Sâlihiyye türbesine *(et-türbetü's-Sâlihiyye, kubbetü's-sâlih)* nakledildi.[53] Bu türbe iki eski Fatımî sarayının arasından geçen yol üzerinde Salihiyye medresesinin yakınında bulunuyordu. Bu medrese Mısır'da ilk kez, dört Sünnî okulun fıkıhçılarının dört kürsüsünün *(durûs)* aynı mekân içinde toplandığının görüldüğü yerdir.[54] 27 *cumada* 1250/ 1648,

> "cuma namazından hemen sonra cenaze namazı kılınan prensin naaşı kaldırıldı. Bütün askerler beyazlar içindeydi, Memluklar ise saçlarını kesmişlerdi. Prensin cenaze töreni yapıldı ve hemen o gece gömüldü. Cumartesi iki hükümdar Eşref ve Mu'izz (Aybek), Cebel kasrından indiler ve yanlarında bütün bahri Memluklar, *gamdarlar*[55] *(el-gamdâriyye)*, emirler, kadılar ve devletin ileri gelenleri olduğu halde Sâlih türbesine gittiler. Kahire ve Fustât çarşı-

52 Makr., I (2), s. 164-165. Takrûrîs *(Toucuouleurs)*, Karş. El,1 mak. Takrûrî.

53 Makr., I (1), s. 11-12.

54 *A.g.e.*, s. II, n. 12.

55 Giysilerle ilgilenen görevli. Karş. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2. bas., Leyde, Paris, 1927, s. v. (?).

ları kapatıldı, iki saray arasında tef seslerinin eşliğinde cenaze alayı düzenlendi, ertesi pazartesiye kadar törene herkes katıldı. Türbenin yanına bayraklar, sultanlık amblemleri, prensin sandığı *(bukğa)*[56] yayı ve *tirkeşi (tarkâs)*[57] yerleştirildi. Hafızlar getirildi ve Kuran okumaları buyruldu."[58]

Muharrem 676/1277'de ölen Sultan Baybars'a gelince, önce öldüğü yer olan Şam kalesine gömüldü, sonra oğlu Melik Said kentin içine gömülmesini buyurdu. Suriye valisi *(nâ'ib)* Emir Aydemur, Farağ kapısının iç kısmında Adiliyye medresesinin karşısında bir evi *(dârü'l-Akiki)* 60.000 dirhem karşılığında satın aldı. Onu medreseye dönüştürdü ve tepesine bir kubbe oturttu. Çalışmalar bir buçuk ay sürdü. 5 Receb 676/1277, cuma günü Baybars'ın naaşı gece Şam kalesinden çıkarıldı, erkekler onu omuzlar üstünde büyük Ümeyye Camii'ne götürdü ve orada salat kılındı. Sonra prensin şerefine inşa edilen medreseye götürüldü ve valinin huzurunda kubbenin altına gömüldü. Ceset, İbnüssaik adıyla bilinen büyük kadı İzzeddin Muhammed b. Abdülkadir b. Abdülhâlik tarafından mezara yerleştirildi. Daha ertesi gün, mezarın yanına Kuran okumaları için hafızlar getirildi. Bu medresenin bundan böyle bir vakıf[59] oluşturacağı ilan edildi.

İşte başka örnekler: Sâlîhîyye yakınında öldürülen Sultan Kutuz'un cesedi Kahire'ye taşındı ve ilk evrede, gelecekte Şeyh Takîyeddîn zaviyesinin kurulacağı yerin yakınına gömüldü. Sonradan, bir aile üyesinin girişimiyle naaş al-Karâfa'ya taşındı ve İbn 'Abüd zaviyesinin[60] yakınına defnedildi. Sultan Katbu-

---

56 *Bukğa,* sandık (karş. Makr. I (1), s. 12, n. 13) Quatremère'e göre bu örnekte kadın hükümdarın simgelerinden birini belirtmektedir. Bu sandık kraliyet giysilerini, daha doğrusu devlet arşivlerini, diplomatik belgeleri, vb. içeriyordu. Bu terimin çeşitli anlamları için bkz. L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry,* Oxford, Clarendon Press, 1933, s. 14 ve devamı. E. Asthor *(Histoire des prix et des salaires dans l'Orient mediéval,* Paris, 1969, s. 347)'de Memluk döneminde bir tür tahvil olan *bekçe*'ye yirmi dinar değer biçiliyordu.

57 Tarkâs., karş. Makr., I (1), s. 13, no. 14.

58 *A.g.e.*, I (1), s. 12.

59 *A.g.e.*, I (2), s. 162-163.

60 *A.g.e.*, I (1), s. 113.

ğâ, Sultan Eşref Halîl'in katili olmasına rağmen, Emir Toruntay'ın arzusunu yerine getirdi. Başlangıçta, el-Karâfa'daki Ebussuud zaviyesinin dışına defnedilen cesedi, bu subayın Kahire'de[61] yaptırmış olduğu medreseye nakletti. Son olarak, Sultan Kalavün'un annesi Seyyide Nefîse Camii'nin yakınındaki türbeye geçici olarak nefnedildi. Nâsiriyye medresesinin yapım çalışmaları tamamlanır tamamlanmaz, sultan, naaşı bu medresenin[62] içinde bulunan türbeye nakletti.

Bazı naaşlar uzun bir güzergâh izliyordu. Şam eyaletinin eski valisi Kansuh Burgî Kahire'ye geri getirildikten sonra, kardeşinin Vezir kapısının yakınında kurduğu türbeye (meşhed) gömüldü.[63]

Bir Hükümdarın Ölümünün Gizli Tutulması

Devlet hikmeti kimi zaman bir hükümdarın ölümünün bir süre gizli tutulmasını zorunlu kılıyordu. Frankların üst üste saldırısından çekinen Şegarüddür, el-Malikü's-Sâlih Eyyüb'un[64] ölümünü gizli tuttu; naaş büyük gizlilik içinde gemiyle nakledildi ve Revda kalesine bırakıldı. Eşi, prensin hastalığı dolayısıyla halka görünemediğini ilan etti. Bu arada devlet işlerini ustalık ve otoriteyle yönetiyordu; köle Süheyl hükümdarın hamişini taklit ediyordu. Gerçek, Şegarüddür, el-Malikü's-Sâlih'in[65] hapiste bulunan oğlu Muazzam Turan Şah'ı[66] getirttiğinde açığa çıktı.

Sultan Baybars Suriye'de ölmüştü; ihtiyaten, birliklerin Kahire'ye dönüşünden önce haberin Mısır'a ulaşmaması uygun görüldü. Mısır valisi Emir Bedreddin Bîlîk bu nazik görevin üstesinden başarıyla geldi. Cesedi bir tahtırevana yerleştirmeyi

---

61 *A.g.e.*, II(1), s. 113.

62 *A.g.e.*, II(2), s. 230.

63 İbn İyâs. B, s. 66.

64 23 Kasım 1249'da Mansura'da Fransa kralı IX. Louis ile bir çarpışma sırasında, ya da başka kaynaklara göre veba sonucunda ölmüştü.

65 Karş. El,1 mak. Tûrân Şâh.

66 Makr. I (1), s. 11-12, n. 12.

bizzat üzerine aldı; tahtırevan Şam dışında bulunan Kasr Ablak'tan (Beyaz Kasır) kaleye taşındı. Ceset sonradan tabuta konarak bir odada beklemeye alındı. Sultanın hasta olduğu söylentisi yayıldı ve âdet üzere hekimler çağrıldı. Sonra Emir, birlikler ve hazinelerle yola çıktı, yanı sıra, eller üzerinde taşınan ve sultanın hastalığı dolayısıyla içine kapandığı zannını uyandıran boş bir tahtırevan *(mihaffa)* bulunuyordu. Mısır'da, Baybars'ın 18 yaşındaki oğlu Melik Said Berekeh Han acı haberi aldıktan sonra sevinmiş gibi davrandı, hükümdarın yakında Mısır'a döneceğini ilan etti ve taşıyıcılara bir şeref giysisi *(hil'at)* armağan etti. Emir Bîlîk Kahire'ye varınca Cebel kasrına çıktı ve Melik Said'in bulunduğu eyvana yöneldi. Ona ordunun hazinesini sundu ve önünde ayakta durdu. Sultanın ölümü o zaman açıklandı ve yeni sultana biat edildi.[67]

Sultan Aybek'in durumu biraz daha farklı oldu, ayaklanma ve misilleme korkusuyla katilleri ölüm nedenini gizledi. Sultanın geceleyin aniden öldüğü haberi yayıldı ve bu kanıyı güçlendirmek için yanına herkesin göreceği şekilde ağlayıcılar getirildi.[68]

Memluk dönemi, sıkça ileri sürüldüğü gibi Müslüman Mısır tarihinin en kıyıcı dönemleri arasında mı yer almıştır? İncelediğimiz çok sayıdaki tanıklığa bakarak bu kanıya varma eğiliminde olabiliriz. Gerçekten de Memlukların hükümdarlık dönemi boyunca durmak bilmeyen ayaklanmalar, saray ihtilalleri, kıtlıklar, salgın hastalıklar, savaşlar sürüp gitmiştir. Halk, sayısız dehşet sahnesinin, infaz ve işkencenin görüldüğü bir ortamda yaşıyordu. Mısır ordusunun, Haçlılara, Moğollara,

---

67 *A.g.e.*, I (2), s. 154-155. G. Wiet, *L'Egypte Arabe de la conquête arabe à la conquête ottoman, 642-1517 de l'ère chrétienne*, Paris, Société de l'histoire nationale, 1937 (Gabriel Hanatoux, *Histoire de la nation égyptienne*, c. IV), s. 439. Ibn al Sukaî *(Tâlî kitâb wafayât al-a'yân. Un fonctionnaire chrétien dans l'administration mamlouke*, (ed.), ve çev. J. Sublet, Damas, Institut français de Damas 1974, s. 67-68), Emir Bedreddin Bîlîk'in, kendisine yararsız ilâçlar vermeleri için hekimlere bir miktar altın sunan sultanın annesi ve yandaşları tarafından zehirlendiğini anlatır.

68 Makr., I (1), s. 71.

Tatarlara ve İranlılara üstünlüğünün kanıtı olarak savaş tutsaklarının başlarına başkent sokaklarında resm-i geçit yaptırılıyordu. Çalkantılı tarihine rağmen çekici yanları ve yücelik anları bulunan Memluk rejimi varlığını sürdürmeyi bilmiştir. Memlukların ölüm karşısındaki tavırlarının ve ölüm sonrası yaşama besledikleri coşkulu inancın ürünleri olan çok sayıdaki görkemli mezar anıtı, bunca şiddeti unutturmak istercesine gelecek kuşaklara miras kalmıştır.

II. MEHMED'İN ÖLÜMÜ (1481)[1]

NICOLAS VATIN – GILLES VEINSTEIN

II. Mehmed'in ölümü zamanın bildik dünyasında büyük yankılar uyandırdı. Önemli siyasal değişiklikleri beraberinde getiren bu ölüm, Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı en ağır siyasal bunalımlardan birine yol açacaktı. Bu bağlamda bu konunun, birçok yazar tarafından işlenmiş olması şaşırtıcı değildir. Bu yazarların çalışmaları, Osmanlı vekayinameleri ve Batılı tanıkların anlatıları ile birlikte elimizdeki bilgilerin temelini oluşturmaktadır.[2] Özellikle F. Babinger, B. N. Şehsüvaroğlu, Ş. Tekindağ ya da İ. H. Uzunçarşılı'nın adlarını burada sayalım. Niyetimiz onların çalışmalarını yeniden ele almak ya da yorumlamak değil, daha çok II. Mehmed'in insan olarak ölümünün ayrıntılı koşullarını irdeleyerek bir Osmanlı sultanının ölümünün ne anlama geldiğini sorgulamaktır.

Oldukça doğal olarak soruşturmamız II. Mehmed'in ölümünde üç evre saptamıştır: ölümün kendisi; bu olayın politik sonuçları; cenaze töreni. Bu kronolojik sıralama aynı zamanda tematik mantığa uygun düşmektedir.

1 Bu inceleme Osmanlı sultanlarının ölümünü daha geniş bir düşünce kapsamında ele alan bir çalışmanın çerçevesinde yer almaktadır.

2 Okuyucu makalenin sonunda kullanılan kaynakların bibliyografyasını bulacaktır. Buna karşılık, adı geçen makalelerin ya da tarihsel yapıtların referansları dipnotlarda verilmektedir.

* * *

Elimizdeki kaynaklar II. Mehmed'in ölümünün koşulları hakkında hiçbir farklılık göstermez. 1481 baharında, iki yıldır sefere çıkmadığı bir dönemin ardından sultan ordusuyla birlikte, olasılıkla Memluk topraklarına saldırmayı hedefleyerek yola koyuldu.[3] Ordunun başında bulunmasının simgesel değeri yüksekti: Girişilen seferin önemini gösterdiği gibi, son zamanlarda pek ortada görünmeyen hükümdarın Osmanlı İmparatorluğu'nun yazgısını hâlâ sağlamca elinde bulundurduğu anlamına geliyordu. Bu durumda toplum ve askerler, politik dünyanın iyi işleyişine tanıkhk eden bu belirti karşısında rahat bir nefes alabilirdi.[4] Yazık ki II. Mehmed Boğaz'ı geçer geçmez[5] hastalandı ve bitkin düştüğünden arabaya binmek zorunda kaldı.[6] Bu, görmezlikten gelinmek istenen durumun simgesi gibiydi: Sultan görevlerini törensel bağlamda yürütemeyecek kadar güçsüzdü. Askerlerin gözünden kendini gizlemek istemesi, kendini at sırtında onlara göstermemesi fiilî anlamda tahttan ilk feragat sayılırdı.

Bitkinliği II. Mehmed'i Maltepe'de,[7] Tekfûr Çayırı[8] denilen mevkide yoluna ara vermek zorunda bırakacak kadar arttı. Bu mola verildikten hemen sonra, yazarların üzerinde az çok kesinlikle anlaştıkları bir tarihte, 4 Rebî'ül-âhir perşembe günü,

---

3 Karş. C. Imber, *The Ottoman Empire*, İstanbul, Isis, 1990, s. 252.

4 1475'te kentte sultanın hastalandığı ve ölümünün yakın olduğu söylentilerinin dolaşmaya başlaması üzerine Istanbul'da ayaklanma çıkmıştı. Halk sarayı yağmalamaya hazır görünüyordu. II. Mehmed halka görünerek zihinleri yatıştırmak zorunda kalmıştı: karş. F. Babinger'in işaret ettiği Francesco Maletta'nın bir raporu, "Ja'qûb Pascha ein Leibartz Mehmed's II. leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta", *Revista degli Studi orientali*, XXVI, 1951, s. 87-113 (s. 104). Aynı tema için karş. kendisini hasta bildiklerinden huzursuzlanan birliklere kendi göstermek zorunda kalan I. Selim'in ölümüyle ilgili Sadeddin'in anlattıkları (II. s. 393-394).

5 Tursun Beg, 157 v°: Kemalpaşazâde, I, s. 598.

6 Neşrî, s. 309.

7 Aşıkpaşazâde, s. 220; Neşrî, s. 309.

8 Tursun Beg, 159 r°; Kemalpaşazâde, s. 559; Mehmed b. Mehmed (s. 36) ve Müneccimbaşı (III, s. 400) bu yerin Gebze yakınında olduğuna işaret eder.

yani 3 Mayıs 1481'de, sultan ikindi namazına doğru hayatını kaybetti.

Anlaşılan bu sarsıcı bir kriz, ölümü ise beklenmedikti: Her şey II. Mehmed'in bu kadar yakın bir ölümü beklemediğini gösterircesine gelişti. O zaman bu ölümün nedenleri sorgulandı. Osmanlı vakanüvisleri hastalığın niteliği hakkında genelde pek az bilgi verir. Behiştî, yeni belirtilerin komplikasyona yol açtığı eski rahatsızlıklardan söz eder.[9] Tursun Beg "bütün uzuvlara yayılan bir dermansızlık" der. Anlatımı en rahat ve en hoş olan Osmanlı yazarı Aşıkpaşazâde sultanın ayağının ağrıdığını ve hekimlerin kan alarak onu tedavi etmeye çalıştığını, buna rağmen durumu kötüleştiğinden, ona "yüreğini yakan"[10] bir içecek sunduklarını belirtir. II. Mehmed'in çektiği kronik sancıların en ayrıntılı betimlemesini çağdaş, ama olayların çok uzağında bulunan bir yazarın, Philippe de Commynes'in yapmış olması ilginçtir:

> "Her türlü sefahate düşkündü, aşırı oburdu; bu bakımdan sürdüğü hayatın icabı hastalıklar onu erken buldu: Onu görenlerden duyduğuma göre yaz başında bacakları şişmiş, bacakları insan bedeni gibi şişiyor, sonra bu şişlik iniyormuş; bunun ne olduğunu hiçbir cerrah anlayamamış; ama büyük oburluğunun bu haline bir katkısı olduğu söyleniyor ve bunun Tanrı'nın bir cezası olabileceği ileri sürülüyor."[11]

Anlaşılan sultan gut hastalığına tutulmuştu, gördüğü tedavi de bunu doğruluyor: kan alma, terletme ve iç söktürücü yöntemler, 18. yüzyılın sonunda Gevrekzâde Hafız Ha-

---

9 *"Emrâz-ı sâbıka a'raz-ı lâhika mulâhik olduğını"* alıntısını yapar Ş. Tekindağ, "Fatih'in Ölüm Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XVI/21, 1966, s. 95-108 (s. 101).

10 Tursun Beg, 159 r°; Aşıkpaşazâde, s. 219.

11 Ph. De Commynes, *Mémoires sur Louis XI*, J. Dufournet (ed.), Paris, Gallimard, 1979, s. 526. Çok iyi bilgilendirilmiş görünen Commynes'in aşağıdaki cümlesi yukarda yapılan değerlendirmenin yankısı gibidir: "Kendisini az göstermesi ve sarayında sımsıkı kapalı kalması, kimsenin onu bu kadar kötü durumda görmemesi ve bu vesileyle küçümsememesi içindi."

san'ın[12] kullandığını belirttiği geleneksel tedavi yollarıydı. Diğer taraftan Angiolello, hekimlerin iyi tedavi edemedikleri ishallerden söz ediyor:[13] Ölüm acaba hekimlerin yanlış tedavilerinin bir sonucu muydu? Aşıkpaşazâde'nin metni bunu oldukça açık bir biçimde ifade ediyor. Hatta, daha da ileri giderek II. Mehmed'e şu sözleri söyletiyor: "Hekimler beni niçin mahvetti?" ve "Bakımları tamamen yanlış tedaviye dönüştü".

Aşıkpaşazâde de yorumda bulunuyor: "Hekimler Han'a karşı çok hata işlediler."[14] Ancak en azından bunu isteyerek yaptıklarını yazmıyor. Bununla birlikte, II. Mehmed'in zehirlendiği savı ortaya atılmıştır. F. Babinger, kesin bir kanıt öne sürme iddiası taşımasa da[15] bu konuyu birçok kez dile getirmiştir. Venediklilerin, sultanı gözde hekimine zehirletmeyi denedikleri bilinmektedir.[16] Ancak Babinger bunun, babasından kurtulmak için birçok nedeni olan gelecekteki sultan II. Bayezid'in isteği üzerine işlenen bir cinayet olduğu görüşüne ağırlık vermektedir. Bu suçlama tamamen inanılmaz değilse de şimdilik temellendirilemiyor; biz kendi adımıza, bunun hiçbir kanıta dayanmayan bir varsayım olduğu sonucuna varan Ş. Tekindağ'ın görüşünden yanayız.[17] Ayrıca 15. yüzyılın sonunda vefat eden her önemli şahsiyetin ölümüne kuşkuyla bakmak gibi çok yaygın bir eğilime kapılmamamız gerekiyor. Ölüm nedenine gelince, hastalığın betimlemelerinin açık seçik olmaması bu saptamayı daha da zor-

---

12 Karş. R. Bütun, "Hekimbaşı Gevrekzâde Hafız Hasan (?-1801) Efendi'nin Nikris Risalesinin tanıtılması", *Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi*, İstanbul, II, 1981, s. 93-106 (s. 97).

13 Angiolello, s. 115.

14 Aşıkpaşazâde, s. 220; Neşrî, s. 309.

15 Karş. F. Babinger, a.g.m., s. 109-112 ve *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432-1481)*; Payot, 1954, s. 49 ve devamı.

16 Karş. Babinger, a.g.m., s. 100-101.

17 Ş. Tekindağ, a.g.m., s. 104. Tekindağ'ın makalesinin ilk bölümünün tümü F. Babinger'in tezlerinin yanlışlamasıdır. Tekindağ özellikle Babinger'in dayanabileceği tek Osmanlı kaynağının Aşıkpaşazâde olabileceğini vurguluyor: Oysa, onun metninin en azından birçok anlama çekilebileceğini gördük. Hekimlere gelince, II. Mehmed'in en güvendiği hekim Yahudi Jacopo de Gaete'nin, diğer adıyla Yakub Paşa'nın izini sürmekten vazgeçtiğimiz takdirde, Sadrazam Kârâmâni Mehmet Paşa'nın yakını olan Acem Lârî'yi suçlamak güç görünüyor; bu kişi Bayezid yanlısı olmaktan çok onun düşmanıydı.

laştırmaktadır. Gut hastalığı ve komplikasyonları ölümcül olabilir. "Yeni arazlardan" söz eden Behiştî, sultanın eski arazlarının kaygı verici bir artışını mı kastediyordu, yoksa yeni bir hastalığı mı? Bu konuların üzerine bizim sahip olmadığımız bir ehliyetle eğilen B. N. Şehsüvaroğlu, o zamanlar teşhisin güvenilir olmadığını ve *nikris* teriminin gut hastalığını olduğu gibi, romatizmayı, atardamar iltihaplanmasını ya da diyabete bağlı bir arteriosklerozu belirtebileceğini vurguluyor. Böylece II. Mehmed'in özel durumunda, hayatının sonunda şeker hastası olan sultanın bu hastalıktan öldüğü sonucuna varıyor.[18]

Bize gelince, kesin hüküm vermek için gerekli bilgilere sahip değiliz. Anlaşılan zamanın hekimleri de aynı durumdaydı ve B. N. Şehsüvaroğlu'nun titizlikle belirttiği gibi aralarındaki tartışmalar yukarıda dile getirdiğimiz kuşkuların kaynağı olabilir. Taşköprüzâde kaleme aldığı Acem Lârî biyografisinde,[19] bu hekimin Sadrazam Karamânî Mehmet Paşa'nın girişimi üzerine Yakup Paşa'nın yerine ulu hastanın başına getirildiğini anlatır. Lârî kendisinden önceki hekimi eleştirir ve tedaviyi değiştirir. Ancak o da çaresiz kalınca yerini II. Mehmed'in çağırttığı Yakup Paşa'ya bırakmak zorunda kalır. Ama hiçbir tedavi kâr etmez. Gerçeklik payı ne olursa olsun,[20] bu anlatı ile Aşıkpaşazâde'den yapılan alıntının, sarayda hekimlerin rolünü ve otoritesini vurgulamak gibi bir değeri vardır. Hastalık baş gösterince sahne önüne çıkan onlardır ve yazdıkları reçeteler tartışılmaz.[21] Devir, Sadeddin'in *"hükümet-i tabâbet"* adını verdiği devirdir.[22]

---

18 B. N. Şehsüvaroğlu, "Osmanlı Padişahlarının Akıbetleri ve Ölüm Sebepleri hakkında Tıp Tarihi bakımından bir İnceleme", *V. Türk Tarih Kongresi 12-17 Nisan 1956. Kongreye Sunulan Tebliğler,* Ankara, 1960, s. 392-410 (s. 392-394). Bu yazar, sultanın son günlerinin nasıl geçtiğine, ama aynı zamanda ömrünün son yıllarında sağlık durumunun gelişmesine de dayanıyor: hızla güç kaybı, çürük dişler, sarı beniz. Yalnız yeme kararının, diyabet hastalarında görülen fazla yiyip içme alışkanlığını gizlemek arzusuna bağlı olduğunu bile ima ediyor; bu gerekçe bize biraz abartılı görünüyor.

19 Taşköprüzâde, *Eş-Şakâ'ikü-n-numâniyye,* İstanbul, 1269, s. 236-238.

20 Ş. Tekindağ, a.g.m., s. 104'te Taşköprüzâde'nin metninde doğru olmayan noktalar saptanmaktadır.

21 Hekimlerin meslektaşları kuşkusuz bunları tartışma konusu yapar!

22 I. Selim'in can çekişmesi konusunda (II, s. 395).

Sadrazam onların otoritesine dayanarak sultanın arabasının İstanbul'a dönmesine karar verir: Hekimler sultana sözde hamam tedavisi uygulamayı uygun görmüşlerdir. Oysa o sırada sultan ölmüştü. Burada söz konusu olan, olayı gizli tutmak için bir bahane bulmaktır. Ancak kimse hekimlerin otoritesini tartışmak durumunda değildir. Görünen, onların sadrazamın dileği doğrultusunda davrandıklarıdır, hekimlerin hükümdara yakın kişiler oldukları göz önünde tutulursa,[23] bu anlaşılabilir bir durumdur: İhtiyaç dolayısıyla sultanla yakın ilişki içindedirler, dostluğunu ve güvenini kolayca kazanırlar, II. Mehmed'in son anda yanına yeniden getirttiği Yakup Paşa bunlardan biridir. Hekimler ilimleri sayesinde tartışılmaz bir otoriteye sahip olmanın yanı sıra, dar iktidar halkasının bir parçası olarak, söz konusu durumda, devletin bekası için gerekli görülmektedirler.

Ölümün kendisiyle ilgili olarak son bir soru sorulabilir: II. Mehmed nasıl öldü? Bu açıklama yazardan yazara farklılık gösterir. Kemalpaşazâde sultanın sonunu simgesel olarak kurgular ve Azrail'in sultana görünerek ona ölüm habercisi işaretler verdiğini belirtir: Ölümünden bir gece önce "ölümün kara habercisi olan baykuş, Rum sultanlığının semasını baştan başa katetti".[24] Tarihçi böylece Anadolu inançlarına çok uygun düşen dinsel bir atmosferi edebi bağlamda kuruyor.[25] Ancak, ölümün II. Mehmed'i beklenmedik bir şekilde yakalamadığını vurgulamakla birlikte olayın kişisel yönünü ihmal ediyor. Neşrî ve sonraki yüzyıllarda onu izleyen vakanüvisler bu olayın politik sonuçlarıyla daha yakından ilgilenmekle birlikte, sultanın ölümcül hastalığı konusunda olduğu gibi bu konuda da suskun kalmışlardır. Bu tavır, kulaktan dolma anlatılara ve hükümdarı değil de bireyi ilgilendiren ayrıntılara duydukları küçümsemeden mi kaynaklanıyor? Bununla birlikte Tursun Beg ve Aşıkpaşazâde,

23 II. Mehmed'in Yakup Paşa'ya duyduğu büyük güvenin kanıtlarından biri de, oğlu Mustafa Paşa'nın hastalandığı haberi gelince onu Konya'ya göndermesidir. Angiolello, s. 66. II. Selim'in de ölmek üzereyken başucuna en tercih ettiği doktorunu çağırdığını da göreceğiz.

24 Kemalpaşazâde, I, s. 600.

25 Baykuş Anadolu folklorunda ölüm habercisi olarak sıklıkla adı geçen bir kuştur: karş. S. V. Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, 1971, s. 18-19.

hele bu ikinci yazar, destansı, ancak can çekişen sultanın kişiliğinin bir yansıması olarak görülebilecek patetik bir anlayış sergiliyor. Aşıkpaşazâde sultanı ağlarken ve hekimlerin kötü tedavilerinden yakınırken gösteriyor bize.[26] Tursun Beg talihsiz sultanı saran hastalığın ağırlaşmasına bile yol açan korkudan söz ediyor. Onu ancak sadık sadrazamı Karamanî Mehmet Paşa yatıştırabilir: Başlatılan sefer sona erdiğinde Mısır sultanlığını vaat eder ona; İslâm'ın bu merkezinde Rum sultanlığını oğullarına devrederek huzurlu günler geçireceğini[27] söyler.

Bu, can çekişen bir Müslümanın bir yakınından bekleyeceği bir teselli değil, dünyevi bir teselliydi: Sadrazamın bunun yerine ona son arzularını sorması gerekmez miydi?[28] Politik koşullar da bunu gerektiriyordu. Ancak Osmanlı kaynakları onun bu konuyla ilgilendiğini belirtmiyor. Yalnızca Commynes şunları yazıyor: "Bir vasiyetname hazırlatıp mühürledi, eğer bu vasiyetname gerçekse, burada yeni koyduğu bir vergiden söz ediyor."[29] Fransız kronikçi açıkça *Testament de Amyra sultan Nichemedy*[30] başlığını taşıyan ilginç bir belgeye gönderme yapıyor. Bu, II. Mehmed'in ölümünü izleyen olayları[31] anlatan, görünüşe göre sağlam bilgilere dayanan bir metindir. Buna göre, ecelinin geldiğini hisseden sultan yanına üç yakınını çağırtır ve onlara son arzularını bildirir. Bu arzular, istem dışı çelişkiler taşımakla birlikte gerçekten de izlenen politikaları betimler:[32] Bazı

26 Aşıkpaşazâde, s. 219.

27 Tursun Beg, 158 r°.

28 Karş. H. F. Başoğlu, *Funeral rites and ceremonies in Islam*, Ankara, 1959, s. 5: "Eğer bir Müslüman çok hastaysa ve iyileşme umudu kalmamışsa yakın arkadaşlarından ya da akrabalarından biri hastaya nezaketle yaklaşmalı, vasiyetini sormalı ve gerekirse bu vasiyetin, yasaların izin verdiği ölçüde yerine getirilmesini sağlamalıdır."

29 *A.g.e.*, s. 256.

30 Princeton Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunan bu metin A. S. Ünver tarafından yayımlanmıştır: *Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü ve Hadiseleri Üzerine Bir Vesika*, İstanbul, 1952.

31 *Kîlercibaşı, hazinedar ağa ve kapucı ağa.*

32 *Testament*, s. 24-26. Metnin genel havası, Karamanî Paşa'nın soyuna çok düşmanca bir tavır sergiler. Paşayı yenileştirmelere ve halka zararlı bir politikaya iten kötü danışmanları kılıçtan geçirmekten bile söz edilir. Peki, o halde sadrazam niçin hemen azledilmedi?

noktalarda bu belgeye güvenmek güç görünmektedir. II. Mehmed can çekiştiği sırada son arzularını belirtmişse bile, elimizde bunun hiçbir kanıtı bulunmamaktadır. Bu eski yazarların gözünde II. Mehmed'in günahkâr bir Müslüman olarak öldüğü sonucuna varmayalım. Tursun Beg onu ağladıktan sonra Allah'tan mağfiret dileyerek dua ederken gösteriyor:[33] Bunlar duruma uygun davranışlardı. Ancak genel izlenim, II. Mehmed'in ölümünün örnek bir ölüm olmadığı yolundadır:[34] Dinsel açıdan örnek bir ölüm değildir, çünkü kaderine razı olacağına yakınmaktadır; siyasal açıdan da örnek bir ölüm değildir, çünkü Karamanî Mehmet Paşa'nın etkisini gösteren avutucu sözleri –nasıl yorumlanırsa yorumlansın– sonuçta sultana gazadan[35] vazgeçmesini önermektedir. II. Mehmed gerçekten de ölüm karşısında "zayıf" mı düşmüştü? Ya da patetik bir metni kaleme alma arzusunun ötesinde bu iki ortaçağ yazarı, ölüme yaklaşan ve karşı oldukları bir sultana muhalefetlerini bu şekilde mi ortaya koyuyorlardı? Tursun Beg, ne kadar otorite sahibi olsa, bir zorbanın ölüme karşı gelmek için yeterince gücü olmadığını[36] küçümseyici terimlerle ifade etmemiş miydi?

Her durumda bu, örnek bir ölüm değildi, çünkü halka duyurulmamış, gizlenmiş, sır gibi saklanmış –bu politik olguya ilerde değineceğiz– sultanın yakınlarının arasında gerçekleşmişti: hekimler, ona çok bağlı olan sadrazam, kazaskerler, *Tes-*

---

33 Tursun Beg, 158 r°.

34 Karş. Sadeddin'in görgü tanığı olan babası Hasan Cân'a dayanarak betimlediği I. Selim'in ölümü bu durumun aksini göstermektedir. (II, s. 394 ve devamı).

35 Türklerin geleneksel mülk anlayışına belki de uygun düşen imparatorluğun bölünmesi fikri, II. Mehmed'in imparatorluk politikasına tamamen ters düşmektedir. Bu sözlerde, Rum ülkesinin, Bayezid ile kardeşi Cem'in yandaşlarını karşı karşıya getiren bir iç savaşı önleyecek bir bölünmeye uğramamış olmasından kaynaklanan bir hayıflanma da görülebilir. Oysa Tursun, tarihini II. Bayezid'in hükümdarlık döneminde ve onun için yazmıştı (karş. H. İnalcık'ın önsözü ve R. Murphey, (s. 18 ve 22). Bu durumda, Cem yanlısı olarak yorumlanabilecek bir tavır alması pek olası görünmemektedir.

36 *"Bunca kemâl batş u cebbarî ve mezîd satvet ü cihândarî hâ'il-i kazâ-yı âsemâni ve hâciz-i takdîr-i yezdanî olmayub"* (159 r°). Aşıkpaşazâde'nin muhalif tavrı kuşku götürmez, buna karşılık, II. Mehmed'in hizmetinde bulunan Tursun Beg, hâmisi Mahmud Paşa'nın azlinden sonra sultanın kişiliği ve politikası konusunda ihtiyatlı davranmıştır (karş. İnalcık'ın önsözü ve Murphey, s. 15 ve 22-23).

tament'ın Fransız yazarının adlarını saydığı birkaç acemi oğlan ve yakın hizmetkârlar. Doğal olarak son anlarında yanında bulunan gerçek ailesi onlardı.[37] Bu ölümün kapalı kapılar ardında gerçekleşmesine iki açıklama önerisi getirilebilir. Ölüm, güçsüz ile güçlü arasında ayrım yapmaz –bu, çoğu zaman bu tür metinlere eşlik eden mezar şiirlerinin çok alışılmış bir temasıdır. Ölüm karşısında insan başlangıçtaki eşitliğe kavuşur, son saati gelen II. Mehmed artık sıradan bir faniydi. Onun ölümü özel –yani anekdot değerinde– bir meseledir, özü bakımından "tarihçi" kronikçileri ilgilendirmez. Ancak politik değerlendirmeler de hesaba katılmalıdır; bu da bizi sultanın ölümünün ikinci evresinin eşiğine getirir.

* * *

Daha önce değindiğimiz gibi, kardeşlerden birinin diğerlerini hükmü altına almasını zorunlu kılan ünlü kardeş katli yasasının dışında, II. Mehmed tahtın vârisini belirlememişti. Sultan öldüğünde, hayatta olan iki oğlu vardı: Konya'da Cem, Amasya'da Bayezid. İkisinden biri tahta çıkmadıkça iktidar boşluğu doğuyor, bu da iki tehlikeye yol açıyordu: iki şehzadenin yandaşları arasında bir iç savaşın çıkması, ama aynı zamanda –ilerde göreceğimiz gibi– *kul*'ların tanıdığı bir otoritenin bulunmaması.

Ketum olan bu "eski" yazarlar, Tursun Beg ve Aşıkpaşazâde, krizin önemli noktasının iktidar boşluğu olduğunu vurguluyor.[38] Birincisi şunları yazmakla yetiniyor: Kaçınılmaz olan bu uğursuz felaket gelip çattığında Osmanlı hükümetin-

---

37 Can çekişenin yakınlarına düşen yardım rolünün en soylu bir eski örneği şudur: karş. el Bokhârî, *l'Authentique tradition musulmane choix de hadîts traduits et présentés* par G. H. Bousquet, Paris, Sindbad, 1964, s. 80: "Ayşe şöyle diyordu: 'Allah'ın resulünün (sallâllahu aleyhi ve sellem) bana ayırdığı günde ve (başı) omuzumla çenemin arasında, benim dairemde ölmüş olmasıdır.' 1558'de tamamlanan Arîfî'nin *Şahname-i âl-i 'Osmân*'ında yer alan bir minyatür can cekişene yapılan bu kardeşçe yardımın güzel ve somut bir imgesini sunar: Minyatürde can çekişen Hüseyin Paşa uzanmıştır, başı onu kollarında sevecenlikle tutan Hüsrev Paşa'nın kucağındadır. Bu örnekte, ölüm savaş alanında gerçekleştiğinden zorunlu olarak herkesin önünde cereyan eder.

38 Karş. Tursun Beg, 160 r°; Aşıkpaşazâde, s. 220.

deki insanların hepsi âdetleri üzere şöyle dediler: "'Düşenin dostu olmaz' ve yeni bir doğan güneş, yani zafer ufku olacak yeni bir padişah dilemeye başladılar." Aşıkpaşazâde'ye gelince, olayları hafife alan bir ayraç içinde dile getirir: "Oysa bazı yeniçeriler Sultan Bayezid gelene kadar Yahudilerin mallarına el koymuşlardı. Sultan Bayezid gelir gelmez bunlar rahat durdular": Başka bir deyişle, düzene dönüşün belirtisi olan yeni efendinin ortaya çıkması, yağmaların son bulmasına yetmiştir.

Aslına bakılırsa, iki tanıktan, Angiolello'dan ve ilerdeki Osmanlı tarihçilerinin kaynağı olan Neşrî'den öğrendiğimize göre kriz çok daha vahimdi. Her ikisi sultanın öldüğü gece, cesedin büyük bir gizlilik içinde İstanbul'a taşındığını vurgular. Gizliliği koruma gerekliliği çok doğaldı: daha önce gördüğümüz gibi, iktidar boşluğunun ön belirtisi sayılan hükümdarın hastalığının bir arabanın içinde gizlenmesinin uygun görüldüğüne bakılırsa, iktidar boşluğuna yol açan bu ölümün kendisini gizlemek haydi haydi gerekliydi. Bazı ardıllarına uygulanan yöntemle sultanı geçici olarak otağının altına gömmek[39] gizliliği daha iyi koruyan bir davranış olabilirdi. Ancak başkentin birkaç kilometre ötesinde seferin iptal edilişine nasıl bir gerekçe gösterilebilirdi? Sadeddin ve ardından Mehmet b. Mehmet, hekimlerin hamam tedavisi tavsiye ettiklerini söyleyen sadrazamın böylelikle kuşkuları gidermek istediğini açıklamışlardır.[40] O halde bu gece yolculuğuna ne gerek vardı, acemi oğlanlar başkent dışına çalışmaya gönderilirken ordunun Boğaz'ı geçmesi niçin yasaklanmıştı? Bütün kaynaklarımızın doğruladığı bu önlemler olaydan uzak tutulmaya çalışılan yeniçerilerin kuşkusunu uyandırmaktan başka bir işe yaramazdı. Gerçekten de ertesi sabahtan itibaren bütün karargâh olaydan haberdar olmuştu.[41] Bu durumda doğal olarak Neşrî'nin tanıklığını benimsiyoruz. Kendisi bir gizlilik ortamını betimlemekte-

39 Karş. N. Vatin ve G. Veinstein'in bu yapıtta yer alan makalesi, "Osmanlı Padişahlarının Cenaze Törenleri", s. 253-298.

40 Karş. Sadeddin, II, s. I; Mehmet b. Mehmet, s. 36.

41 4 Mart sabahı büyük Türkün öldürülmesi planlandı (Angiolello, s. 116).

dir, ancak kararların el yordamıyla alındığı ve beceriksizce davranıldığı anlaşılmaktadır.

> "Kısacası daha o gece –cuma gecesi– vezirler ve kazaskerler Sultan Mehmed'in cesedini İstanbul'a taşıdılar. Oysa ben zorunlu olarak sefere katılıyordum, sâhib'ayâr'ın çadırının yanında bulunuyordum. Kendisi gece yarısı geldi ve [içimizden] bazılarını uyandırdı, 'kalkın ve atlarınıza doğru koşun' dedi. Çabucak kalktım ve görmeye gittim. Paşaların ve kazaskerlerin çadırlarının yanına [vardığımda] apaçık olan [bu] büyük sırrı anladım. Arka yoldan Üsküdar'a doğru gittim. [...] İzlediğim yolda ardımdan bir adam geldi. Ona gerçeğin ne olduğunu sordum, o da söyledi. Sonra Üsküdar'a vardım ve ana yoldan ayrılan bütün yeniçerilerin ve iç oğlanların Tuzla'ya akın ettikten sonra Üsküdar'a yayıldıklarını saptadım. O sırada Sultan Mehmed'in [cesedini] hızla İstanbul'a geçirdiler [...] Pendik yakınında bir *barça* [yük mavnası] bulan yeniçeriler onu zorla ele geçirip İstanbul'un yolunu tuttular. Diğer taraftan Nişancı Paşa, Manisalı Paşa ve kazaskerler padişahın ölümünü gizli tutmak ve örtbas etmek isteyen abuk sabuk bahaneler buldular, (...) 'padişah hamama gitmek için gelmiş' dediler." Son olarak yeniçerileri ve acemi oğlanları başkentten uzak tutmak için alınan önlemleri dile getiren Neşrî ince bir alayla şu sonuca varıyor: "Onlar bütün dünyanın hükümdarın ölümünden haberdar olduğunu bilmiyorlardı."[42]

Sonuç başarısız oldu. Bazıların gece boyunca fark ettiği kuşkulu gidiş gelişler, beceriksizce alınan önlemler, haberin Bayezid'in yandaşları tarafından yeniçerilere uçurulmasına gerek kalmadan, kısa süre içinde duyulmasını açıklar.[43] Durum şuydu: Boğazı aşan yeniçeri güruhu vakit kaybetmeden, onları uzaklaştırmaya çalışan sadrazama saldırdı, başını kesti ve "bağlarından kurtulan Süleyman'ın cinleri gibi, aç bir kurdun

42 Neşrî, s. 309-310.

43 Ş. Tekindağ kaynak vermeden bu konuda bir makale yazmıştır: "Bayezid II'nin tahta çıkışı sırasında İstanbul'da vukua gelen hâdiseler üzerine notlar", *Tarih Dergisi, XIV* 1959, s. 85-96 (s. 87).

bir koyuna saldıracağı gibi İstanbul'a saldırdılar".[44] Tursun Beg'in ve Aşıkpaşazâde'nin, sonraki Osmanlı vakanüvislerinin sözünü ettiği bu yağmalama olaylarına tanıklık ettiklerini hatırlatalım. Ancak en zengin bilgi kaynağı Angiolello'dur: Yeniçerilerin Boğaz'ı geçmelerini önlemeye çalışan Karamânî Mehmet Paşa'nın onları ve ağalarını limanda kınayıcı sözlerle karşıladığını öğreniyoruz. Yeniçeriler onu konağına kadar kovaladılar, başını kestiler ve evini yağmaladıktan sonra kazığa geçirdikleri başını "Yaşasın Bayezid!" naralarıyla dolaştırdılar.[45]

Olayın bu tanığının anlattıkları, yeniçeri isyanının büründüğü politik niteliği de vurguluyor: Ağalarının peşindeki yeniçeriler Bayezid yanlısıydılar. Bu olayı İstanbul'da kalan *Kâ'immakam* İshak Paşa'nın Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa'ya yazdığı bir mektup da doğrular: "Malumunuz olsun ki şu saatte Mehmed Paşa'nın ve bazı asilerin başları kesilmiştir ve *kapû halkı* topluca Sultan Bayezid'in kutsal şahsını sabırsızlıkla beklemektedir." Ayrıca Bayezid'e mektup yazan aynı İshak Paşa, şehzadeye yolladığı onlarca mektuba cevap alamamaktan yakınıyor ve gelişini sabırsızlıkla bekleyenleri sakinleştirmek için gelecekteki hükümdarın avdetini bildiren sahte mesajlar yaymak zorunda kalıyordu.[46] Bayezid yandaşlarının oluşturduğu hizipte İshak Paşa, şehzadenin damadı Sinan Paşa, bir başka damadı Rumeli Beylerbeyi Ahmed Paşa ve yeniçeri ağası Kasım Paşa'nın yer aldığı bilinen bir olgudur.[47] Bu durumda bu

---

44 Neşrî, s. 310. Uzunçarşılı –kaynak belirtmeden– yeniçerilerin şiddetinin Karamânî Mehmet Paşa'nın Cem yanlısı olduğunu öğrenmelerinden kaynaklandığını, Paşa'nın gönderdiği mektubun Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa'nın eline geçtiğini yazıyor ("Fatih Sultan Mehmed'in vefatı üzerine vezir İshak Paşa'nın İkinci Bayezid'i saltanata dâveti arizası", *Belleten*, XXV, 1961, s. 75-77 (s. 75). Bu görüş bizce kronolojiyi biraz saptırıyor, hem ne de olsa, sadrazamın tercihleri yeniçeri ağalarının bilgisi dahilinde olmalıydı.

45 Angiolello, s. 117 ve devamı.

46 Bu iki belge E 8973 ve E 1408 sıra numarasıyla Topkapı Sarayı arşivlerinde bulunmaktadır ve İ. H. Uzunçarşılı tarafından yayımlanmıştır: "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü", *Belleten*, XXXIX, 1975, s. 473-481 (s. 476-478) ve (ilk belge konusunda), "Fatih Sultan Mehmed'in vefatı üzerine", a.g.m.

47 Karş. Kemalpaşazâde, 2, I ve Tekindağ, "Bayezid II'nin tahta çıkışı", a.g.m., Hedda Reindl, *Männer.*

hizbin karşısında, Cem'in açıkça yandaşı olan ve ona Bayezid ile aynı zamanda bir ulak gönderen[48] Sadrazam Karamâni Mehmet Paşa'nın, sultanın ölümünü yeniçerilerden gizlemeye niçin gerek gördüğü anlaşılır.

Politik koşulların önemi göz ardı edilmeden, bu gizleme taktiğinin ayrıca hem daha genel hem daha temel nedenlerle açıklanabileceği görüşündeyiz. İstanbul'da gelişen olayların devamı bunun kanıtıdır. Gerçekten de şu ya da bu tarafın politik tercihleri ne olursa olsun, kentin yağmalanması kabul edilemezdi. İshak Paşa sükûneti sağlamaya çalıştı. Yeniçerilerle sürdürdüğü iyi ilişkiler görevini kuşkusuz kolaylaştırıyordu.[49] Ancak basit bir sağduyu çağrısı yeterli olmazdı. O da kurumsal, daha doğrusu hanedana yönelik bir çözüme başvurdu. Neşrî şöyle yazıyor: "Allah'a şükür İshak Paşa oradaydı. Sultan Bayezid'in oğullarından biri, Korkud Çelebi orada olduğu için, *kul* topluluğunu yatıştırıverdi. (İshak Paşa) onu korudu ve devletin temel direkleri onu tahta çıkardılar, Amasya'dan (yola çıkan) Sultan Bayezid'in sultanlığının tahtını (varlığıyla) şereflendirdiği rebîü-l-evvel ayının 24'üne kadar onu vâris ilan ettiler".[50] Bayan Reindl İshak Paşa'nın bu manevrasıyla kendi çıkarlarına hizmet ettiğini vurguluyor, çünkü böylece İstanbul muhafızı iken genç Korkud karşısında *atabeg* rütbesine yükseliyor ve bundan böyle II. Bayezid'in katında rakibi Mustafa'ya[51] gücünü kabul ettirmiş oluyordu. Gerçekten de yeniçeriler onları bu amaç doğrultusunda kullanan İshak Paşa'nın sadrazam olmasında ısrar ettiler ve bu göreve getirilmesini sağladılar.[52] Ama bu işin sadece bir yanı; bizim için önemli olan, Korkud'un tahta çıkmasıyla, ulufe ve zam vaatleri üzerine sükûnetin hemen geri dönmüş olmasıdır,[53] yeni bir hükümdar

---

48 Karş. Neşrî, s. 309.

49 Bu durum Sadeddin'in gözünde belirleyici bir unsurdur, II, b. 2.

50 Neşrî, s. 309.

51 H. Reindl, *a.g.e.*, s. 232 ve devamı.

52 Karş. Müneccimbaşı, II, s. 403; Solakzâde, s. 670 ve devamı.

53 Karş. Angiolello, s. 118 ve devamı; *Testament*, s. 28 ve devamı; Müneccimbaşı, III, s. 402; Sadeddin, II, s. 2.

tahta geçtiğinde bu bağışların yapılması olağandı. Yeniçerilerin sükûnete geri dönmesinde para ile ikna edilmelerinin payı küçümsenmemeli, ancak bundan böyle itaat etmek zorunda oldukları yeni bir efendiye kavuşmuşlardı. Saltanat boşluğu artık son bulmuştu.

Bununla birlikte genç Korkud'un oynadığı rolün kurumsal anlamının tam olarak ne olduğu sorgulanabilir. Osmanlı hanedanından olduğuna göre onun tamamen meşru bir hükümdar olduğunu hatırlatalım. Diğer taraftan, durumun geçici olduğu herkesin malumuydu. Her ne olursa olsun, şehzade Cem'in Konya'dan başlattığı ayaklanmaya karşı koymak için yetişkin bir sultanın varlığı gerekliydi. Ayrıca Korkud'un tahta çıkışını izleyen on beş gün boyunca yeniçerilerin Bayezid'in gelişini sabırsızlıkla ve kaygıyla beklediklerini gördük. Bu durumda Korkud tam anlamıyla bir hükümdar olabilmiş miydi? Bu sorunun cevabını Osmanlı yazarlarının kullandıkları ifadelerde aramak gerekir. Olayın çağdaşı Tursun Beg[54] gibi 17. yüzyılda Solakzâde[55] de bunun geçici bir önlem olduğu düşüncesini açıkça dile getirmiştir. Ancak Osmanlı yazarları arasında yalnızca 17. yüzyıl vakanüvisi Müneccimbaşı, Korkud'u bir vekil, babasının vekili olarak tanıtır.[56] Neşrî ve Sadeddin *halife*[57] sözcüğünü kullanırlar. O andan itibaren Korkud'u yeni sultan *(sultan-ı cedîd)* ve yüce şah *(şah-ı 'âlicâh)* olarak tanıtan Sadeddin için "halife", belki de "vekil" ile az çok eşanlamlı bir

---

54 *Emâneten saltanata arz etdiler* (162v°-163r°).

55 Solakzâde, s. 669.

56 *İshak Paşa geldügi gibi Sultân Korkudı pederi tarafından vekîl nasb ve askerün terakkîlerin pâdişâhdan alocermega ca'd eylere.* (s. 402). *Testament* da aynı görüşü belirtmektedir, ancak bu ince ayrım konusunda ona güvenebilmemiz için yazarın Osmanlı hanedanının işleyiş sistemini yeterince bilip bilmediğine karar veremiyoruz: "Lequel Churt Sulcham ledict Ysaach Bassa mist en siege impérial non pas pour seigneurir mais pour gouverner comme lieutenant de son père *Yldrem Payazit*" [Adı geçen Sultan Korkut'u, İshak Paşa imparatorluk tahtına padişah olarak hüküm sürmesi için değil, babası Yıldırım Bayezid (SİC) yerine vekâlet etmesi için çıkardı] (*a.g.e.*, s. 28).

57 *Erkân-ı devlet Sultân Bâyezîd gelince tahta geçürüb hâlife kıldılar* (Neşrî, s. 311); *Sultân Korkudı Sultân-ı cedîde halîfe nasb edüb vâlid-i mâcidi olan şâh-ı âlî-câh makdemine müntezir oldılar* (Sadeddin, II, s. 2).

sözcüktü. Bu anlayış, zamanın yazarları olan Neşrî ve Sehî Beg için o kadar belirgin değildir, her ikisi de "cülûs" sözcüğünü kullanmasalar bile Korkud konusunda "tahta geçmek" ifadesini kullanıyorlar. Aynı kalıbı Bayezid için kullandığına ve Korkud'un on sekiz gün boyunca "padişah"[58] olduğunu belirttiğine göre bu deyimin Sehî Beg için anlamı açıktır.

Durumu en iyi açıklayan kuşkusuz Tursun Beg'dir: "(Bayezid) Rum ülkesinden gelene kadar, İstanbul'da bulunan şehzadesi Korkud Han bin Bayezîd'i sultanlığa geçici olarak davet ettiler. Kul taifesi ona alkış tuttu. Ama aslında şehzade makamı babası için korudu."[59] Bu son ayrıntı Tursun Beg'in hemen şu sözleri eklemesine engel olmuyor: "Korkud'un sultan olduğu haberini cihan-ı âlem duydu". Olayın çağdaşları için Korkud'un iki hafta boyunca sultan unvanını gerçekten taşıdığına kuşku yok. Bu durumda, zamanında II. Mehmed'in yaptığı gibi Korkud'un da babası lehine tahttan çekildiğini varsaymamız gerekiyor. Angiolello'nun da ima ettiği budur.[60] Osmanlı yazarları böyle bir girişimden söz etmez, tahta Bayezid'in geçeceği konusunda fikir birliği olduğundan Korkud'un tahttan çekilmesi gerçekleştiyse, bu bir formaliteden ibaret olmalıydı. Önemli olan Korkud'un, vekâleten bile olsa, tam anlamıyla sultan olmasıdır, bu da iktidar boşluğunun son bulmasını sağlamıştır.[61]

---

58 Sehî Beg, *Heşt Bihişt. The tezkere by Sehî Beg*, G. Kut (ed.), Harvard Un. Printing Office, 1978, s. 107 (Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Ayasofya O. 3544 yazması 19 r°): *[İshak Paşa] Sultan Korkudı getürüb tahta geçürdi. İstânbulün feterâtı bir mikdâr teskin olub babası Sultân Bâyezîd gelüb tahta geçince on sekiz gün pâdişâhlık eyledi.*

59 *Merzbüm-ı Rüm tarafından gelinceye kadar Konstantiniyyede hâzır bulınan şâhzâdesi Korkud Han bin Bâyezid Han Hazretinin emâneten sultanata 'arz etdiler. Kul tâ'ifesi anı banladı. Ammâ ma'nâda şâhzâde atası yerin bekledi (162 v°- 163 r°). Haber âmed be-cihân Korkud han sultân şod (163 r°).*

60 "Sultan Bayezid gelene kadar İstanbul'da oturan ve adı Korkut Çelebi olan oğlunun saltanat naibi seçilmesine hükmedilmişti." (s. 118), [...] "Takip eden 22 Mayıs 1481 gününde Saray'da merasimle herkese Korkut Çelebi'nin idareyi, babası Sultan Bayezid'e bıraktığı bildirildi" (s. 169).

61 A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, adlı yapıtında (Oxford, 1956, yeni bas. Wesport, Conn., Greenwood Press, 1982) s. 46-47'de yer alan "Regencies" adlı bölümünde bu sorunu karara bağlamadan irdelemiştir.

Belirttiğimiz bu görüşler biraz karmaşık görünebilir. Bunun nedeni II. Mehmed'in ölümü gibi bir olaya farklı mantıkların ve çeşitli, hatta zıt çıkarların karışmasıdır. Bu bağlamda bütün tarafların politik alanda gösterdiği kamu yararı bilincinin önemi vurgulanmalıdır: Devletin bekasını sağlamak gereklidir. Karamânî Mehmet Paşa tahtın vârisinin (her kim olursa ve kendi kişisel tercihleri ne olursa olsun) gelişini beklerken devletin dizginlerini elinde tutabilmek için sultanın hayatta olduğu aldatmacasına başvurma gereğini duymuştu. Bu konuda gayret gösteren tek kişi (belki de başarısızlığın sorumluluğunu[62] yalnız ona yüklemek isteyen) bazı yazarların ima ettiği gibi, o değildi, devletin en yüksek yetkililerinden de (kazaskerler) yardım gördü: Osmanlı devleti yapılanmış bir örgüt halinde kendini savunuyordu. Sadrazamın klasik gizlilik yöntemi[63] başarılı olmasa bile, İshak Paşa Korkud'u tahta çıkarma başarısını göstermiştir: Bu da devletin bekasını hedefleyen bir yöntemdi.

Ancak bu aynı zamanda kul tâ'ifesinin bir iç meselesiydi: İshak Paşa'nın başarısı iç savaşa engel olmadı, ancak yeniçerilerin "aç kurtlar gibi" saldırdıkları kentte yağmayı durdurdu.

Neşrî'nin metni Karamânî Mehmet Paşa ile kazaskerleri harekete geçiren nedenin bu tehlike olduğunu açıkça ima ediyor. Tursun Beg de kapıkullarının en kısa süre içinde yeni bir sultan isteme geleneğinden söz ederken aynı şeyi söylüyordu. Sultan olmadığında onun "hane"sini *(âl)* zapturapt altına almak mümkün olmuyordu; kulları her türlü aşırılığı yapmaya hak kazanıyor ve bunu vahşice yapıyorlardı. II. Mehmed'in ölümünü kuşatması gereken gizlilik, *âl-i Osman* için genel bir

62 Sadeddin'in Karamânî Mehmet Paşa'nın aldığı önlemler konusunda sert yargısı: ya onu beceriksizlikle suçluyor, ya da talihsizliğin kurbanı olarak değerlendiriyor, bu da politik açıdan aynı kapıya çıkar. *(Hüsni tedbîre mâlik ve isâbet meslegine sâlik olmadukları cihetden 'amelleri bâtıl ve emelleri 'âtıl olub:* II, s. 2*)*. Mustafa Âli aksine sadrazamın aldığı doğru kararlardan söz ediyor (134 r°). Bunların etkisiz kaldığı düşünülürse bu değerlendirme şaşırtıcı gelebilir, bu görüş ancak başka bir sadrazamın, Sokollu Mehmed Paşa'nın Kanunî Sultan Süleyman'ın ölümünde aldığı tavrın ışığında anlaşılır.

63 Gizliliğe başvurma sultanların ölümünde kalıplaşmış bir tutumdu.

politika gereği olduğu gibi, bir iç zorunluluktur: İç savaştan önce, sahipsiz kalınca denetimden çıkan, devlete ve topluma karşı hiçbir görev anlayışı taşımayan kul tâ'ifesinin zincirlerinden boşanmasını önlemek söz konusudur.

Gerçekten de, onlar için kilittaşı konumunda olan iktidardaki sultanın yokluğunda devlet de, toplum da harabeye dönüşür.[64] Bu durumda, II. Bayezid'in görkemli gelişinin kentte uyandırdığı sevinç patlaması kolayca anlaşılır.[65]

* * *

II. Bayezid'in ilk eylemi tahta geçmek oldu. Devletin bekasını vurgulayan bu eylemden sonra II. Mehmed'in cenazesiyle ilgilenilmeye başlanıldı: Osmanlı tarihçileri bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır.[66] Aslında, ölen sultana karşı son vazifelerin yerine getirilmesi için yalnızca bu cülûsun beklendiği de söylenebilir.[67] Hem Sünnî anlayış, hem de İslâmî alışkanlıklar gasil, kefenleme ve defnin en kısa süre içinde yapılmasını gerektiriyordu. Ancak ölen sultanı halefinin cülûsundan önce defnetmek, simgesel bağlamda da olsa görmezden gelinerek yok edilmeye çalışıldığını belirttiğimiz, hanedan devamlılığının uğradığı kesintiyi ilan etmek anlamına gelecekti.

Böylece II. Mehmed'in naaşı on beş gün bekletildi. Anlaşı-

---

64 Kemalpaşazâde'ye göre (2, 1v°) fetret tarifsiz bir yıkım ve kaos yaratır. "Âlemin sultanının bekasının sarayı harap olmuş ve yıkılmıştı, binanın temel direkleri harabe gibi alt üst olmuştu ve bu nedenle İslâm ümmetinin ve belki de bütün beşeriyetin sağlam omurgası kırılmıştı."

65 Behiştî, 6 r°-v°; Kemalpaşazâde, 2, 2v°-3r°; Angiolello, s. 164 ve devamı.

66 Karş. Solakzâde, s. 272; Müneccimbaşı, III, s. 403; Behiştî, 6, Kemalpaşâzâde, 2,3 v°, Sadeddin, II, s. 6-7; Aşıkpaşazâde, s. 220. Bu durumda Neşrî'nin yazdıklarını aynı yönde yorumlamak gerekir: "taht-ı Osmânı müşerre kılub defn etdürüb serîr-i saltanatda mukarrer oldı". "Yerleşmek" anlamına gelebilecek bu son fiil Bayezid'in tahta çıktığını değil (hükümdara meşruiyetini sağlayan Cülûstur", tahta sağlamca yerleştiğine göre bundan böyle hüküm sürmeye, yani görevinin gereklerini yerine getirmeye başladığını ifade etmektedir. Kardeşi Cem'in oluşturduğu tehdit karşısında durum acildi. Hükümdarın meşruiyetinin temeli olarak cülûs konusunda karş. Gilles Veinstein'in hazırlamakta olduğu *bey'at* sorunu üzerine açıklamaları.

67 Genel olarak cenaze törenleriyle ilgili olarak, bkz. bu yapıtta aşağıda yer alan makalemiz: "Osmanlı Sultanlarının Cenaze Törenleri."

lan, o günlerin büyük şaşkınlığı içinde varlığı bile unutulmuştu. İşte baltacılar kethüdası Kasım'ın II. Bayezid'e yazdıkları:

> "Hükümdar işte böyle vefat etti. Naaşının üzerinde üç gün üç gece mum yanmadı. Vardum. Kapucılar kethudâsına söyledüm. Ol dahi İshak Paşa'ya söyledi. Râyihası ucundan kimse yanına varmadı. Ben fakîr, usta ile bilece içine ayırtladum."[68]

Bu son cümlenin üzerinde durmayalım. İlerde, kanımıza göre II. Mehmed'in iç organlarının alındığı ve cesedin tahnit edildiği anlamına gelmediğini göreceğiz.[69] Kasım'ın sağladığı bilgiler dikkatimizi iki noktaya çekiyor; ölümünden sonra sultan bütün önemini kaybediyor. Yalanlara başvurarak onu simgesel olarak hayatta göstermek gerekli görülse de, şahsına hiçbir saygı gösterilmiyor. "Düşenin dostu olmaz" dedirtiyor Tursun Beg yeniçerilere. Ölümün karşısında hükümdar sıradan bir Müslüman, hatta öyle bile değil, çünkü yüksek politikanın gerekleri onu normal durumda hemen devreye giren saygıdan ve törelerden yoksun bırakıyor. Vurgulanması gereken ikinci nokta, cesetle ilgilenme kararının devletin en üst düzey görevlilerinin yetki alanına girdiğidir: Gerçekten de bu konuda yetki silsilesi geçici sultan Korkud adına hareket eden İshak Paşa'ya kadar uzanır.[70]

Yine de cenaze ritüellerinin halka açık bölümünün, yani cenaze namazı ve defin töreninin yapılması için II. Bayezid'in tahta çıkması beklenecektir. Bu durumda cenazenin kaldırılması sadece dinin gereği değil, politik bir olaydır. Gizlilik perdesi kalkınca matem gösterileri patlak verir: kullar ve halk ağlar, yanıp yakılır, başlarından aşağı toprak serperler, diyor Tursun Beg. *Testament*'a bakılırsa cenaze alayı geçerken yeniçeriler börklerini çıkarır, "kalın ve kaba örtülere" sarınır, başlarına

68 Uzunçarşılı tarafından zikredilen Topkapı Sarayı arşivinin E 735/21 sayılı belgesi, "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü" s. 447, no. 4.

69 Karş. makalemiz: "Osmanlı Sultanlarının Cenaze Törenleri".

70 Bu arşiv belgesi, cenaze töreni hazırlıklarının Korkud tarafından emredildiğini söyleyen (s. 28-29) tek belge olan *Testament*'ın doğruluğunu pekiştirir: *Korkut Sultan hiçbir şekilde yatışmayan yeniçerilere dört aylık maaş verilmesini emretti ve ölüyü defnetmek için hazırlıklara başladılar.*

siyah yün çuhalar dolar, başlarının üzerine toz toprak serper, ağlar ve sultanın kahramanlıklarını yüceltir, göğüslerini yumruklar ve yanaklarını yırtarlar. Alayın geçtiğini gören kadınlar da aynı şeyleri yapar, ayrıca saçlarını keserler.[71]

Bu yazılanlar, betimlediklerinin egzotik niteliğini vurgulamak isteyen Avrupalı bir yazarın abartıları mıdır? Belli değil, çünkü bu davranışlar bilinen geleneklerin bir parçasıdır.[72] Ayrıca Kemalpaşazâde'nin şiirsel imgeleri, hangi davranışların uygun görüldüğünü, eğretileme yoluyla bize anlatmaktadır: "Âlem karalara büründü ve yas tuttu" der ve "sema güneşin sarığını başından çıkarıp yere attı ışıklı giysilerini soyunup omuzlarına karanlığın kaba bezlerini sardı."[73] Sünnî İslâm anlayışına daha yakın olan Aşıkpaşazâde, âşıktan (kendisi) merhumun ruhu için bir dua okumasını ister.[74] II. Bayezid bu matem gösterilerinin en azından bir kısmına, en ağırbaşlı olanlarına katılır. Solakzâde, babasının ölümü kendisine bildirildiğinde ağlamaya ve inlemeye başladığını açıkça belirtmiştir. Ve Behiştî onu "süsen çiçeği" gibi ağlarken betimler. Kemalpaşazâde ise matem kıyafetiyle "gece rengi giysiler"[75] içinde Boğaz'dan geçerken gösterir.

Cülûs tamamlanınca naaş saraydan çıkarıldı. *Testament* o anda alayın durduğunu belirtir: "Ve meydanın ortasına geldiklerinde bir süre durdular ve o kadar bağrıştılar ve inlediler ki gök yerin üzerine yıkıldı sanki."[76] Adı bilinmeyen yazar acaba farkına varmadan sarayın çıkışında kılınan namazda mı bulunmuştu? Her durumda, Sadeddin, naaşın namazdan sonra vezirlerin ve beylerin, hatta birkaç metre boyunca II. Bayezid'in omuzlarında taşındığını açıkça belirtiyor.[77] *Testament* ce-

---

71 *Testament*, s. 29-36.

72 Karş. H. Perrin'in katkısı ve "Osmanlı Sultanlarının Cenaze Törenleri", a.g.m.

73 Kemalpaşazâde, s. 219.

74 Aşıkpaşazâde, s. 219.

75 Solakzâde, s. 219. s. 670; Behiştî, 6 v°; Kemalpaşazâde, 2,2r°.

76 *Testament*, s. 34 ve devamı.

77 Sadeddin, II, s. 6, 7; Müneccimbaşı, III, s. 403. Cenaze namazının Fatih Camii'nin önünde kılındığını belirtirken (134 r°) Mehmet Ali'nin bir tutarlılık

naze alayını çok ayrıntılı bir şekilde betimler. Alayın Eski Saray boyunca ilerlediğini belirten tek belge budur; bu güzergâh haremdeki kadınlara merhumu son bir kez selamlama fırsatını veriyordu: Bu saptama insani boyut açısından olduğu gibi mekânsal konum olarak da gerçeğe çok uygun görünüyor. *Testament* bize ağlayan ve elinde birer mum tutarak sıralanmış halkın ve matem duruşuna geçmiş çeşitli birliklerin arasından cenaze alayının geçişini gösteriyor. Elleri ve okları kapkara olan, yayları kırık yüz okçudan oluşan bir bölüğün varlığına özellikle dikkati çekiyor. Her şey simsiyah, doğancıların yumruklarının üzerine tünemiş doğanlar bile siyah halkalar ve siyah ağlarla donatılmış! Dönemin yazarlarından Sarıca Kemal de kırık yaylardan söz ediyor ve atların kuyruklarının kesildiğini belirtiyor.[78] Bu durumda, atların tabutu izlediklerini varsayabiliriz. Bize verilen ayrıntıların her biri güvenilir olmasa bile genel hava aşağı yukarı bu olmalıydı. Müslüman gelenekleri ile İslâm öncesi Türk geleneklerinin karışımı çarpıcı bir görüntü oluşturuyor. Anlaşılacağı gibi İslâm öncesinden kalma gelenekler 15. yüzyılın sonunda Osmanlılarda canlılığını hâlâ oldukça koruyabilmiş.[79]

Cenaze namazını merhum sultanın yakını ve o dönemde sarayda büyük rağbet gören Zeyniyye tarikatının[80] başındaki Şeyh Ebûlvefa kıldırdı. Mustafa Ali, Şeyh Vefa'nm bu göreve talip olduğunu ve isteğinin kabul edildiğini aktaran tek yazardır.[81] Durum böyleyse, şeyhin bu onuru elde etmek için mer-

---

kaygısıyla olayı yeniden mi kurguladığı sorusu sorulabilir. Aslına bakılırsa namazın bir ibadet yerinin önünde kılınması İslâm'a daha uygun düşerdi, bu bakımdan Osmanlı tarihçinin varsayımı kendi içinde anlamsız değildir.

78 Sarıca Kemal, *Selâtinnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, yazma no. 831, Ş. Tekindağ tarafından zikredilen 8 7 r°, "Fatih'in Ölümü Meselesi", a.g.m., s. 106, no. 106, no. 36.

79 Bu konular için, karş. "Osmanlı Sultanlarının Cenaze Törenleri", a.g.m.

80 Karş. Sadeddin, II, s. 6; Müneccimbaşı, II, s. 403; Solakzâde, s. 272. Zeyniyye, Kadirîye'nin bir kolu olan Sühreverdiyye tarikatının bir koludur: karş. *İslâm Ansiklopedisi* XII/1 (1979), s. 17, "Tarikat" maddesi. İki yıl önce II. Mehmed, Şeyh Vefa adına bir cami yaptırmıştı.

81 Mustafa Alî, 134 r° (*"Hattâ takdîm anlarun olmagla iktidâyı anlara münâsib gördiler"*).

humla yakınlığını öne sürdüğü düşünülebilir. Ancak bu anlatılanların, bir geç dönem yazarının tarihsel akılcılaştırma çabasının ürünü olabileceği de göz ardı edilemez. II. Mehmed daha sonra camiinin hemen yanına gömüldü. Tacîzâde Cafer Çelebi'nin ifadesinden, eski bir Altay geleneğine uyularak II. Mehmed'in yayının ve kılıcının mezarına yerleştirildiği izlenimi edinilebilir.[82] Bundan sonra sadakalar dağıtıldı: Bin hayvan kurban edildi, diyor *Testament*, ve yoksullara beş yüz bin duka altını dağıtıldı![83] II. Bayezid dua ve Kuran okunmasını buyurduktan sonra sarayına dönebildi.

Cesedin tabut içinde törenle Enderûn'dan çıkışı, bir şeyhin sultanın huzurunda cenaze namazı kıldırması; merhumu İstanbul'da yaptırdığı caminin hemen yanında hazırlanan kabrine kadar uğurlayan görkemli cenaze alayı; yoksullara dağıtılan cömert sadakalar ve yiyecek bağışları. Kişi, sonradan gelişecek bir imparatorluk ritüelinin ilk uygulaması karşısında olduğu duygusuna kapılabilir. Diğer taraftan bu törenlerin çeşitli evrelerinde, herhangi bir önemli kişinin cenazesi sırasında yer almayan hiçbir unsur yoktur. Namaz kıldırma görevinin şeyhülislâma düştüğü aşamaya gelinmediğine işaret edelim: II. Mehmed'e karşı bu görevi yerine getiren kişi bir şeyh, ama aynı zamanda bir yakınıdır. Ayrıca II. Bayezid'in tabutu taşıdığını da vurgulamak gerekir: II. Bayezid, merhumun yakınları olan vezirler ve beylerle paylaştığı bu dindarca tavrıyla hükümdardan çok bir evlat gibi davranmıştır. Ardılları onu örnek almayacaktır. Sonunda, camiinin "mihrabının önünde" defnedilen II. Mehmed ile diğer ibadet yeri bânileri arasında bir fark yoktur: Aynı koşullar altında onların ölümünde de aynı uygulamaya yer verilecektir. Ağlayan kalabalık bu heyecanlı anlara özel bir hava katsa da, sergilenen görkemin boyutu bir sultana layık olsa da, tören henüz İmparatorluk töreni düzeyine ulaşmamıştır, bu bir aile törenidir.

---

82 Tekindağ tarafından zikredilen, "Fatih'in Ölüm Meselesi", a.g.m., s. 107 n. 39. Bu gelenek için, karş. J.-P. Roux. *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris, 1963, s. 176.

83 Sadeddin, II, s. 7; *Testament*, s. 36.

Bu konuda, sultanı camiinin yanına gömme seçimi de sorgulanabilir. *Testament* onun arzusunu bu yönde belirttiğini ileri sürmektedir.[84] Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu kaynak bu noktada bize çok güvenilir görünmemektedir. Ayrıca çok kesin bir kanıt ileri sürme iddiasında bulunmadan, II. Mehmed'in vakfiyesinde kendi türbesinden söz edilmediğine değinelim.[85] Bursa'da hanedanın bir aile mezarlığının bulunduğunu hatırlatalım. Osmanlı başkentlerinden biri olan Edirne'de ölen I. Mehmed ve II. Murad ölümlerinden çok sonra Bursa'ya gömülmüşlerdir.[86] II. Bayezid'in kardeşleri ve yeğenleri de Muradiye'de gömülüdür. Bu bakımdan II. Mehmed'in İstanbul'da defnedilmesi bir yenilikti. Bu olguyu tarihsel koşullara bağlayabiliriz: Politik zorluklar cesedin Topkapı Sarayı'na taşınmasına yol açmıştı. II. Bayezid'in gelişinden kısa süre sonra Bursa'yı işgal eden Cem'in ilerleyişi kuşkusuz cesedin bu kente gönderilmesine engeldi. Bununla birlikte Kanunî Süleyman'ın naaşının başına gelenler, bir zorunluluk hissedilmiş olsa, II. Mehmed'in her şeye rağmen sonradan Bursa'ya gömülebileceğini düşündürmektedir. Nitekim sultanın ölümünden kırk yedi gün sonra Bursa kurtarılmıştı: Süleyman'ın naaşı daha uzun bir süre bekletilmiştir.[87] Bu durumda başkentte defnetmenin politik bir karar olduğu anlaşılıyor. Bu seçim Fatih'in kurulmasını beylerine buyurduğu

---

84 "Öldüğüm takdirde cesedimi Konstantiniyye şehrine taşıyın ve kurduğum yere, ruhumun hatırası için yaptırdığım caminin imaretinin içindeki avluya defnedin" (*Testament*, s. 24 ve devamı).

85 II. Mehmed vakfiyeleri için, karş. Tahsin Öz, "Zwei Stifstunsurkundin des Sultans Mehmet II Fatih", *Istanbuler Mitteilungen* 3 (1935); *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, Ankara, 1938; A. S. Ünver, "Fatih Külliyesine aid diğer mühim bir vakfiye", *Vakıflar Dergisi*, 1 (1938), s. 39-45; Osman Ergin, *Fatih İmareti Vakfiyesi*, İstanbul, 1945. A. S. Ünver'in yayımladığı ve II. Mehmed'in ölümünden çok daha geç bir tarihte kaleme alınmış olan vakfiye türbeden ve ona hizmetle görevli kişilerden söz etse de, 1481 öncesinin belgeleri bu konuya değinmez.

86 Karş. Dukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev. H. J. Magoulias, Detroit, Wayne State Un. Press, 1975, s. 131-138.

87 Bu durumun geçmişte örnekleri de vardır: Dukas (*a.g.e.*, s. 29.), I. Mehmed'in, I. Bayezid Edirne'ye gelmeden kırk gün önce öldüğünü ve sultanın naaşını oradan Bursa'ya naklettirdiğini yazıyor.

külliye çekirdekleri çevresinde İstanbul'u yeniden yapılandırma politikasına uygun düştüğü gibi, Fatih Sultan Mehmed'in mezarını kente egemen bir tepede[88] kurduğu görkemli camiye yerleştirerek, hanedanın varlığını imparatorluk çapında vurgulamış oluyordu.

* * *

Bir sultanın ölümü kuşkusuz çok yönlü, son derece çeşitlı sorunlara bağlı karmaşık bir olaydır. Amacımızın bu yönlerin her birini ayrı ayrı irdelemek olmadığını hatırlatalım; niyetimiz bir Osmanlı sultanının, II. Mehmed'in ölümünün gösterdiği özel niteliği ortaya çıkarmaktır.

Bize başta çarpıcı gelen, Osmanlı vakanüvislerinin, ölüm herkese eşit davranır, türünden şiirsel ifadeleriyle sınırlı kalmayan demokratik bir ölüm imgesidir. Ölüm, hatta habercisi olan hastalık bile sultanı sıradan bir insan konumuna getiriyor: İşte o zaman "hekimlerin hükümranlığı" başlıyor; işte o zaman hükümdar sahnenin önünü terk edip herkes gibi, onu teselli eden ve ahrete yapacağı yolculuğa hazırlanmasına yardımcı olma durumunda olan yakınlarının arasında ölüyor. Sultanın ölümü herkesin gözü önüne serilecek bir olay değildir, bu bakımdan örnek olması da gerekmez. Anlaşıldığına göre II. Mehmed'in ölümü örnek bir ölüm sayılmaz: dönemin vakanüvisleri bize yücelikleri olan, ama aynı zamanda zaaflar taşıyan bir insan portresi çiziyor.

Ölüm karşısında eşitlik anlayışı kuşkusuz İslâm ahlakına uygundur. II. Mehmed'in cenaze töreni, uyulan ritüellerin ortodoksluğuyla birçok bakımdan bize 1481'de Sünnî olan ve Sünnîliğin de bilincinde olan bir Osmanlı devleti imgesini yansıtıyor. II. Bayezid'in kişiliği, iktidarına damgasını vuran belirli bir sofuluğa dönüş burada bir ölçüde rol oynamış olabilir: II. Bayezid'in birkaç metre boyunca da olsa babasının tabutunu taşımak istemesi anlamsız değildir. Ancak törenlerin akı-

88 Bu yerin (büyük olasılıkla) II. Mehmed'in seçimi mi olduğu, yoksa babasının cenazesinin kaldırılması emrini verdiğinde oğlu II. Bayezid'in kararı mı olduğu büyük önem taşımıyor.

şı ve bunlara eşlik eden matem gösterileri[89] 15. yüzyılın sonunda İslâm öncesi Türk göreneklerinin süregeldiğini gösterir. Ertesi yüzyılda bu izler giderek ortadan kalkacaktır, Osmanlı yazarlarının bu konu üzerinde durmamaları dikkat çekicidir.

Diğer taraftan II. Mehmed'in ölümünde İslâm akideleri bu kez, politik nedenlerle hiçe sayılmıştır. II. Mehmed'in cesedinin terk edilmesi, gasil, kefen, namaz ve defin görevleri yerine getirilmeden aradan onca zamanın geçmesi utanç vericidir: Müslümanlar gerçekten de bu dinsel akidelerin kısa süre içinde yerine getirilmesine çok önem verir. Bu noktada, daha önce ifade ettiklerimize de bağlı temel bir politik sorun çıkıyor karşımıza: iktidar boşluğu. Ölen sultan artık hükümdar değildir; vârisi, ancak büyüklerin biat etmesi sonucunda hükümdar olabilir. Tebaası hâlâ âl-i Osman'a bağlı olsa bile, efendisiz kalmış kulların görevi sona ermiştir. Burada iki mantık çatışmaktadır: sultanın ölümünde, politika mutfağının vazgeçilmez harcı olan gizliliğe başvurmadan amaçlarına varamayan sadrazamın ve kazaskerlerin temsil ettiği, devletin bekası mantığı; âl-i Osman'ın işleyiş mantığı. Çünkü Osmanlı hanedanı memleketi yönetme yetkisine sahip olsa bile, memleket onun dışındadır ve aradaki bağı kuran kilittaşı sultandır. İshak Paşa'nın bütün marifeti sultanın yokluğunda ülkeye bir sultanı kabul ettirmiş olmasıdır.

Bir padişahın ölümü ülkede politik bir kriz yaratabilir: II. Mehmed'in ölümünde de durum böyledir, ama bu Osmanlıların sıklıkla üstesinden gelmeyi başardıkları bir dramdır. Ancak hükümdarın ölümü, ardılı tahta geçmedikçe kaçınılmaz olarak bir hanedan krizi yaratır.[90] Hastalık ve ölüm bu nedenlerle

---

89 *Âdet-i kadîm* üzerine üç günlük yas ilan edildiğini belirtelim: Behiştî, 6 v°; Müneccimbaşı, III, s. 403. Ancak bu resmî gösteri sultana mahsus değildi, Angiolello'nun 1474'te Şehzade Mustafa'nın cenazesinin anlatısından (s. 67), bu genel yasın dükkânların üç gün boyunca kapalı tutulmasını öngördüğünü öğreniyoruz.

90 II. Mehmed'in cenazesinin durumunda, cesedin hazırlanmasını geçici sultan Korkud buyurmuş, ancak halkın katıldığı cenaze töreni için II. Bayezid beklenmiştir.

gizlenmiş ve cenaze töreni ertelenmiştir. Cenaze törenleri zaman içinde imparatorluk erkinin sergilenmesine dönüşecektir, 1481'de cenazenin ailevi nitelikte olduğunu ifade etmiş olsak da törenin birçok bakımdan imparatorluk erkinin sergilenmesi anlamına geldiğini de gördük. Oysa ölen sultana karşı bir görevin yerine getirilmesiyle birlikte, bu saygı gösterileri onun şahsına mı yönelmiş sayılır? Cenaze töreninin yapılmasına hüküm süren sultan, sadece o karar verebilir, bu tören de o resmen tahta geçmeden yapılamaz. Bu durumda II. Mehmed'i başkentte yaptırdığı görkemli caminin yanına defnederek şereflendirirken hanedan kendini şereflendirmiş oluyordu.

ADI GEÇEN BAŞICA KAYNAKLAR

Angiolello: Donaldo Da Lezze, *Historia Turchesca*, J. Ursu (ed.), Bükreş 1909.

Âşıkpaşazâde: *Ta'rîh-i âl-i 'Osmân*, İstanbul, 1332.

Kemalpaşazâde: *Ta'rîh-i âl-i 'Osmân*.

1: Ş. Turan (ed.), Ankara, 1954.

2: Millet Kütüphanesi, yazma Ali Emiri, tarih, no. 32.

Mehmed b. Mehmed: *Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr*, İstanbul, 1860.

Mustafa 'Alî (Gelibolulu): *Künhü'l-ahbâr*, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Orientaux, Supplément Turc, 1028.

Müneccimbaşı: *Sahâ'ifü'l-ahbâr*, İstanbul, 1285.

Neşrî: *Cihânnümâ*, F. Taechner (ed.), c. II, Leipzig, 1955.

Sadeddin: *Tâcü't-tevârih*, İstanbul, 1279.

Solakzâde: *Tâ'rîh*, İstanbul, 1297.

Testament: A. S. Ünver, *Fâtih Sultan Mehmed'in Ölümü ve hâdiseleri üzerine bir vesika. Testament de Amyra Sultan Nichemedy*, İstanbul, 1952.

Tursun Beg: *Tâ'rîh-i Ebü'l-feth*, H. İnalcık ve R. Murphey (ed.), Minneapolis-Chicago, 1978.

II. Mehmed'den I. Ahmed'e Osmanlı Padişahlarının Cenaze Törenleri (1481-1616)[1]

Nicolas Vatin – Gilles Veinstein

Bu inceleme geçici bir sentez denemesi olarak kabul edilmelidir. Anketimizin kapsadığı dönemi ve elimizdeki belgelerin yelpazesini genişletmek gerekir. Arşivleri henüz sistemli olarak tarayamadığımızdan ya da eksiksiz bir ikonografya araştırması yapamadığımızdan, esas olarak seyyahların ve Osmanlı kronikçilerinin[2] anlatılarını temel almak zorunda kaldık. İlk bakışta, çeşitli dönemlerde, farklı ortamlardan gelen yazarların kaleme aldığı bu kaynakların aykırılıklarının bizi çalışmamızda büyük ölçüde zora sokacağını düşündük. Ancak kısa süre içinde, kimi zaman birbirini tamamlayan, nadiren çelişen bu

1 Bu inceleme, Osmanlı sultanlarının ölümü hakkında yapılmakta olan daha geniş çaplı bir araştırmanın kapsamındadır. Burada, üzerinde çok daha geniş bir inceleme hazırladığımız bu soruna bağlı temaların yalnızca birini irdeleyeceğiz. Stefanos Yerasimos'a dostça yardımı ve değerli uyarıları için teşekkürü borç biliriz.

2 Başvurulan Osmanlı vakanüvislerin listesi bu makalenin sonunda yer almaktadır. Kuşkusuz şu ya da bu özel nokta daha önce incelenmiştir. Okur, notlarda konunun kaynaklarını bulacaktır. Buna karşılık, bildiğimiz kadarıyla İ. H. Uzunçarşılı'nın (*Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara T.T.K., 1984, s. 53 ve sonrası) birkaç sayfasının ve A. D. Alderson'un çalışmasının dışında, belirli bir sentez girişimine gidilmemiştir. Öncü çalışmasında (*The Structure Of The Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956; yeni bas. Westport, Connecticut, Greenword Press, 1982), Alderson ele aldığımız birkaç soruna değinmiş ve "ölüler ve cenaze törenleri" konusuna kısa bir bölüm ayırmıştır (s. 107-110).

belgelere –ihtiyat kaydıyla– toplu olarak güvenebileceğimiz ortaya çıktı.

O andan sonra yapacağımız ilk iş dağınık bilgileri bir araya getirmek ve onları hemen hemen tutarlı bir bütün halinde düzenlemekti. Biz önce konuları kronolojik sıralarına göre ele almaya çalıştık: yas gösterileri, cesedin hazırlanması, cenaze kapsamındaki törenler, defin mekânının seçimi. Böylece, konuya biraz daha tepeden bakmanın ve sultanlara uygulanan tören usulünün özel nitelikler taşıması olasılığının sorgulanması yolu açılıyordu. Osmanlıların, dinsel zorunluluklar, hanedan ve imparatorluk olmanın getirdiği zorunluluklar arasında yapmayı başardıkları sentez üzerinde, son olarak da teşrifatın olası gelişmesi konusunda gözlemler yapabildik.

Yas Gösterileri

Hükümdarın ölümünün ilan edilmesi belirli yas gösterilerine yol açar. En sık rastlanan ve düzenli olarak tanık olunan yas gösterileri ağlamalar ve yanıp yakılmalardır: Bu durumun tek istisnası III. Mehmed'in ve I. Ahmed'in ölümlerinde saptanır, ancak bu farklılık özellikle elimizdeki belgelerin eksikliğinden kaynaklanıyor olabilir. Bir noktaya kadar içten gelen tepkiler olan ağlamalar ve yanıp yakılmalar aynı zamanda zorunlu ve bu bakımdan yasın simgesi olan davranışlardır. Birkaç örnek bunu açıkça göstermektedir. I. Selim ruhunu teslim eder etmez, ölüm döşeğinin çevresindekiler feryat etmeye başlar. Ölen sultanın yakın dostu olan Hasan Can onları susturmakta çok zorlanır: Bu şekilde davranmasına yol açan yüksek politikalar (gizliliği koruma kaygısı) anlaşılan duyulan acıyı bastırmaz, bu belki de doğrudur, ancak orada bulunanlar büyük olasılıkla bir muaşeret kuralına göre davranıyorlardı.[3] Gerçekten de, Divan üyelerinin, Kanunî Sultan Süleyman'ın önceden bildikleri ölümünden resmen haberdar edildikleri anda ağlamaya başladıklarını görüyoruz.[4] Aynı durum ordu için de ge-

3 Karş. Sadeddin, II, s. 395.

4 Selânikî, I, s. 39.

çerlidir. Sadrazam merhumun sevdiği surelerin okunmasını buyurarak ölüm haberini bir bakıma resmileştirdiğinde, olayı o ana kadar bilmezlikten gelen askerler içlerinde "yasın ateşini" duyarlar ve "Ah!" çekerler, "Hey hey! Hey Sultân Süleyman Han"[5] diye yanıp yakılırlar ve inlerler. Böylece Mehmet b. Mehmet'in II. Selim'e atfettiği hareketlerin simgesel değeri anlaşılır: Babasının arabasının önünde yanıp yakılarak yer alan II. Selim orduya onun vefatını bildirmiş oluyordu.[6] Bu tavır kuşkuya yer bırakmıyor ve sonuç olarak normal ve beklenen bir davranış biçimi oluşturuyordu.

Aslına bakılırsa, başta yeni sultan olmak üzere herkes ağlar ve yanıp yakılır. II. Bayezid babasının ölümüne "süsen çiçeği gibi" ağlar;[7] I. Selim, II. Bayezid için sel gibi gözyaşı döker.[8] 1520'de Süleyman daha ağırbaşlı olarak gösterilse bile II. Selim'in gözyaşlarını tutamadığını daha önce görmüştük.[9] Bununla birlikte, yazarlarımızın bu sultanlardan sonra gelenlerin bu tür yas gösterilerinde bulunduklarından söz etmediklerine dikkati çekelim.

Devlet ricali de Tursun Beg'in II. Mehmed'in ölümü dolayısıyla andığı "akıl sahipleri" gibi[10] tıpkı I. Selim için ağlayan ve

---

5 Selânikî, I, s. 47.

6 Mehmet b. Mehmet, s. 108 (*"araba cânibine nâle-künân pâre olub revân olduğın müşâhede eyledüklerinde Hazret-i Hüdâvendigârın rûh-ı pür-fütûhı mele'-i a'lâya pervâz eyledügi ol mahallde cümlesine zâhir ü iyân oldugı..."*)

7 *"Sevsen gibi süvgâr olub"* (Behiştî, 6 v°).

8 Kemalpaşazâde, 3, s. 68.

9 Bu gözyaşlarına Mehmet b. Mehmet'in (s. 108) ve Müneccimbaşı'nın (s. 517) tanıklık ettiği doğru olsa da, olayın tanığı olan Selânikî suskun kalmıştır. Buna karşılık Mustafa Âli bize II. Selim'i "bitkin ve sabırsız" (321 r°) olarak gösteriyor ve olayların bir başka çağdaşı olan Almosnino da II. Selim'in acısından söz ediyor, ama bunu yeni sultanın gizlemeyi başaramadığı içten bir tepki olarak değerlendiriyor (Rabi Moysen Almosnino, *Extremos y grandezas de Constantinopla*, İspanyolca çev. I. Cansimo, Madrid, 1638, s. 49). Bu farklılıklardan ne sonuç çıkarılırsa çıkarılsın, ilk iki yazarın anlatıları, ağlamaların ve yanıp yakılmaların Osmanlı toplumunda taşıdığı simgesel önemi doğrulamış oluyor.

10 Tursun Beg, 160 r° *(erbâb-ı elbâb)*. Mustafa Âli, II. Mehmed'in cenaze alayı sırasında büyüklerin ve küçüklerin *(kibâr ü sigar)* yanıp yakılmalarının *(enîn ü hanîn)* ve hizmetkârlar ile yakınların *(hüddam ü takarruban)* hıçkırıklarının ve ağlaşmalarının üzerinde ısrarla duruyor. (134 r°)

onun başında bekleyen paşalar gibi ağlar.[11] Süleyman'ın Divan üyelerinin tavrını daha önce belirtmiştik. Bunu izleyen ve tümü Topkapı Sarayı'nın kuytusunda ve gizliliği içinde son bulan diğer saltanatlarda politik koşulların oldukça farklı olması vakanüvislerin yüksek görevliler tarafından sergilenen canhıraş yas gösterilerinden oldukça az söz etmiş olmalarını kısmen açıklar. Vakanüvisler yalnızca III. Mehmed'in[12] ölümünde *ka'im makam*'ın acısından ve derin üzüntüsünden ya da III. Mehmed'in huzuruna biat etmeye çıkan vezirlerin ve ulemanın "kusursuz üzüntüsünden" söz ederler.[13] Daha önce değindiğimiz gibi, yas konusunda, sultanların Sünnî Müslümanlığa daha uygun düşen ağırbaşlı davranma eğiliminde olmalarının da bu durumda kuşkusuz payı vardır.

Buna karşılık "içten gelen" yas gösterilerinde[14] bulunan halk çok daha fazla taşkınlık gösteriyordu: Selânikî'ye göre II. Selim'in naaşı ortaya çıktığında "orada bulunan büyük kalabalık yanıp yakılarak inledi ve feryat etti, ağladı ve çığlıklar attı ve saraydan çıkışında kalabalık öyle inledi ve feryat etti ki cenazenin ilerleyişini durdurmak şart oldu".[15] Aynı yazar daha

---

11 Sadeddin, II, s. 396; Celâlzâde, 24 r°.

12 "*Mahzûn olub piç u tâbe düşüb mütahayyır ü mutagayyır oldı*" (Naimâ, I, s. 374) Yazarın bir sonraki cümlede *ka'im-makam*'ın haberin gerçekliğinden hâlâ kuşku duyduğunu belirttiğine bakılırsa bu, bir noktaya kadar (kurgulanmış değilse) sadece usulen gösterilen bir acıdır.

13 Selânikî, II, s. 434 (*hüsn-i tamâm-ı mâ-lâ-kelâm*).

14 İstanbul halkının alaylara ve törenlere katıldığını göreceğiz. Celâlzâde, I. Selim'in naaşının gelişini bekleyen kalabalığı şöyle betimler (25v°-26r°): "Şehrin çevresi Müslüman kalabalığı ve ehl-i kitapla dolmuştu. İnsanların çehreleri suları hızlı akan sellere dönmüştü; adamların yüzlerinden akan yaşlar Nil nehrine benzemişti." Selânikî de, Süleyman'ın naaşının taşınması dolayısıyla Belgradlıların yas kıyafeti giydiğini (I, s. 50) ve katedilen bölgelerin halkının yol kenarına dizilip *âh* çektiklerini, inleyip feryat ettiğini belirtir (I, s. 53).

15 Selânikî, I, s. 101. Süleyman'ın İstanbul'daki cenaze alayını tasvir eden ünlü bir minyatür (Lokmân, *Tâ'rîh-i Sultân Süleyman,* Dublin, Chester Beatty Library yazma 413, 115v°) ön planda, sağda, küçük bir grup oluşturan belirli bir mertebedeki bazı kişileri oldukça düzensiz bir şekilde birbirlerine sokulmuş durumda gösteriyor. Elleri kulaklarındadır, ancak bu, bir namaz duruşundan çok müezzinlerin duruşunu akla getiriyor. Validesultan Nurbanû'nun cenaze törenini tasvir eden bir minyatürde (Lokmân, *Şehinşâhnâme,* Topkapı Sarayı Kütüphanesi, yazma B 200, 146 r°) benzeri bir gruba rastlanıyor. Bu ikinci belgede kişilerin

kısa olarak III. Murad'ın naaşının taşınması sırasında "cümle âlemin çığlıkları ve inlemeleri gökkubbeye yükseldi"[16] diye yazıyor, tıpkı yüz yıl önce Tursun Beg'in II. Mehmed'in ölümünde "özgür insanların ve kulların 'ah!' çekişleri göğe yükseldi"[17] ifadesini kullanması gibi.

Benzeri âdetlere birçok uygarlıkta rastlanmakla birlikte, Türklerde bunların varlıklarına çok eski tarihlerde tanık olunmakta, 20. yüzyıla kadar ulaşan ağıt geleneği[18] de bu durumu göstermektedir. İslâm da ağlamaya cevaz verir, ancak ölçülü ve ağırbaşlı olunması kaydıyla...[19] Daha yeni dönemlere tanıklık eden seyyahlar, cenaze alaylarının içine kapalı ve sessiz niteliği üzerinde durur.[20] Yukarda verdiğimiz örnekler ise, üzerinde çalıştığımız dönemde, geleneklerine bağlı Osmanlıların sessizlik konusunda usule tam olarak uymadıklarını gösteriyor.

Ele aldığımız dönemin[21] başında Sünnî İslâm'a daha da aykırı davranışlar bile saptanıyor: bedenini yaralama, başa toprak serpme, külahları yere atıp çadır devirme gibi. II. Mehmed'in

---

ağızları tamamen açıktır. Bunlar dua okuyan hafızlar mıdır yoksa feryat eden ağlayıcılar mı? Boston Museum of Fine Arts'da bulunan bir minyatürde ellerini kulaklarına götürmüş olarak III. Murad'ın tabutunun önünde yer alan üç hoca görülür. Birinci minyatürün tıpkıbasımı çok sık yayımlanmıştır, karş. E. Atıl, *The Age of Süleyman the Magnificent,* Washington-New York, 1987, s. 96. İkinci minyatür için, karş. N. Atasoy ve F. Çağman, *Turkish Miniature Painting,* İstanbul, 1974, lev. 30. Üçüncüsü için karş. N. M. Martinovitch, "The Funeral of Sultan Murad III of Turkey", *The Art Bulletin,* X/3, 1928, s. 263-265.

16 Selânikî, II, s. 435.

17 Tursun Beg, 160 r°.

18 Karş. J.-P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits,* Paris, 1963, s. 150 ve devamı, ağıtlar için, s. 161 ve sonrası. Ayrıca, karş. L. Bazin'in ve N. Gürsel'in bu yapıttaki katkıları.

19 Karş. mak. "Cenâze", *İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, 7, s. 353-357, ("Cenâze") (s. 354).

20 Karş. *Le voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore d'après les dessins de M. Melling* [...] *publié par MM Treutel et Wurz,* Paris, Didot, 1819, yeni bas. İstanbul, 1969, lev. 26'nın yorumu ("Vue du champ des morts, près Péra"). 20. yüzyılda, H. F. Başoğlu, *Funeral Rites and Ceremonies in Islam*'da (Ankara, 1959) şöyle yazıyor: "The congregation must not walk in front or on both sides of the coffin, but fullow in silence" (Cemaat tabutun önünde ya da iki yanında yürümemeli, onu sessizce izlemelidir).

21 II. Mehmed, II. Bayezid ve I. Selim'in ölümüyle ilgili dönem.

ölümünü anlatan Tursun Beg ve Kemalpaşazâde bu son iki uygulamayı eğretileme tarzında dile getirmiştir.[22] II. Mehmed'in ölümüyle ilgili olan *Testament* başlıklı ilginç Fransızca raporda[23] yas içindeki yeniçerilerin başlarını toza toprağa belediklerì, ağlayarak sultanın kahramanlıklarını yücelttikleri, göğüslerini yumrukladıkları ve yanaklarını paraladıkları anlatılıyor. Raporda okçuların yaylarını kırdıkları gibi ilginç bir ayrıntı da mevcut.[24] Eski Saray'daki kadınların ve halayıkların bile, ağlamak, feryat etmek, yüzlerini yırtmakla yetinmeyip saçlarını kestikleri belirtiliyor, kaynaklarımızda bu konuda başka örnek bulunmamaktadır.[25] Sadeddin'e[26] göre II. Bayezid'in ölümünde "başlarını toza toprağa beleyen ve göğüslerini paralayanlar" yine askerlerdir *(sipâhi),* oysa erkân yası kılık kıyafetiyle ifade etmekle yetinmiştir. Celâlzâde aynı şekilde I. Selim'in ölümünde, "bütün solaklar serpuşlarını yere fırlattılar ve feryat figan ettiler. Acı çığlıklar sultanın ordusunda da başgösterdi ve bir anda bütün çadırlar yıkıldı" diye yazıyor. Mustafa Âli başlarına toz toprak serpen askerlerden söz ediyor.[27] Eski Türklerde gö-

---

22 "O sırada gözlerini yaşlarla ıslatmayan ateşlerde kavrulsun / Başına toz toprak serpmeyenin yer başına yıkılsın" (Tursun Beg, 160 r). "Gök başından alıp güneşin sarığını yere çaldı. Işık giysilerinden soyunup omuzlarına karanlığın çulunu sardı" (Kemalpaşazâde, I s. 600).

23 *Testament de Amyra Sulthan Nichemedy,* Garret Collection of Medieval and Renaissance Manuscripts, yazma n° 168, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi; A. S. Ünver (ed.), *Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü ve Hâdiseleri Üzerine Bir Vesika,* İstanbul, 1952 (*Testament*'ın aşağısında zikredilir), s. 31.

24 *A.g.e.*

25 *A.g.e.*, s. 35. Şükrî'nin *Selîmnâmesi*'nde yer alan ve II. Bayezid'in cenaze alayını gösteren minyatürde (Topkapı Sarayı Kütüphanesi yazma H1597, 42 v°) geri planda ağlamakta olan kadınlar açıkça görülüyor, ancak bunların saçlarını kestikleri izlenimi uyanmıyor. (Karş. I. Stchoukine, *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés,* I, Paris, 1966, lev. VI, ya da Ş. Tekindağ, "Bayezid'in ölüm meselesi", *İstanbul Üniveısitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (24 Mart 1970), lev. I. Umur Paşa Destam'nda (karş. I. Mélikoff, *Le Destan D'Umur Pacha,* Paris, P.U.F., 1954, s. 77 ve 125), cenaze töreni sırasında saç kesme uygulamasıyla karşılaşılır. 20. yüzyılda bu uygulamaya Anadolu'nun bazı bölgelerinde hâlâ rastlanmaktadır; karş. S. V. Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm,* Ankara, 1971, s. 84.

26 *Ser be-hak ve sîne-çâk oldı sipâh*" (II, s. 209).

27 Celâlzâde, 24 v°. Mustafa Âli de (230 v°) tozlara atılan yeniçeri serpuşlarından *(üsküfler hâk-ı sihâh [da] zîr ü zîr oldılar),* fırtına altında kalmış gibi perişan

rülen ve daha sonra tanık olunan deriyi yırtma, parçalama[28] gibi âdetler 15. yüzyılda Osmanlılarda atalardan kalma davranışlardır:[29] II. Mehmed'in bu usullere hâlâ uyduğu anlaşılıyor, çünkü Angiolello'nun[30] anlatısına göre sultan, oğlu Mustafa'nın ölümünü öğrendiğinde, tahtından inmiş, halıları toplatmış, ağlamış, yanıp yakılmış ve döşemenin aralıklarındaki tozları başına serpmiş ve dövünerek feryat etmiş. Ancak 15. yüzyılın sonundan itibaren, 1520'den[31] sonra artık tanık olunmayan bu davranış biçimleri, belki de geleneklerin bekçisi konumunda olan ve her bakımdan hükümdarlarla özel bağları bulunan orduya has özellikler olarak görünüyor.

---

olan tuğlardan *(tuğlar girdbâd gibi perîşân olub)* ve bütün çadırların bir anda yıkıldığından söz eder *(ân-ı vâhide çadırlar yıkıldı)*. Ama ayrıca, solakların ve peykin başlarını toprakla kirlettiklerini belirtir *(Solaklar ve peyk başlarına topraklar sıçdılar)*. Bu uygulama hakkındaki son tanıklık budur. Terimler çok çarpıcıdır; *sıçmak* fiilinin kullanımı, göreceli olarak geç bir dönemin yazarı olan Mustafa Âli'nin gösterdiği bir iğrenme tepkisi olabilir mi? Ayrıca, görünüşe göre bu bölümde kendisine kaynaklık eden Celâlzâde'nin metnine bu ayrıntıyı eklerken hangi belgeye ya da belgelere dayandığı da merak konusu olabilir. Mustafa Âli'nin kaynakları için, karş. Jan Schmidt, *Pure water for Thirsty Muslims. A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's* Künhü'l-ahbâr, Leyden 1991, s. 39 ve devamı.

28 Karş. J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 150 ve devamı.

29 Dövünme ve toprak serpme usullerini *Dânişmendname* (karş. I. Mélikoff, *La geste de Melik Dânişmend*, Paris, 1960, s. 451 ve devamı) ve yukarda adı geçen Umur Paşa destanı doğrulamaktadır. Askerler börklerini havaya fırlatarak eski saç kesme âdetini mi yansıtırlar? Bu davranış bir çadırın yıkılması gibi bir dünyanın yok olduğu anlamına gelen bir umutsuzluk ifadesi midir? Ya da kaderin tecellisine karşı bir isyan hareketi olarak mı görülmelidir?

30 Karş. Donado da Lezze, *Historia* Turchesca, J. Ursu (ed.), Bükreş, 1909 (Angiolello), s. 67.

31 Bununla birlikte, Selânikî'nin dediğine göre (I, s. 39), Süleyman'ın ölümünü gayri resmî yollardan (İstanbul'dan gelen mektuplarla) haber alan İslâm ordusu yakaran yüzünü yere eğip tevazu tozuna sürmüştü. Ancak bu kalıp belagat ürünü sayılır, buna dayanarak askerlerin başlarına gerçekten toprak serptikleri konusunda kesin bir sonuca varmak zor görünüyor. Mimar Sinan'ın anıları (14v°-15r°) için de aynı gözlem geçerlidir: "O gün âlemi aydınlatan güneş koyu bulutlara sarınarak yas tuttu, dolunay başına toprak koydu ve cümle âlem matem eyledi" *(Ol gün aftâb-ı âlem-tâb zalâm-ı sehâbdan libâs'ı matem giyüp mâh'ı çardeh başına toprak koyub âlem cümle mâtem eylediler)*. Bu âdetlerin 1565'te artık ortadan kalktığını varsaysak bile bu şiirsel imgenin kullanımı, bu uygulamaların belleklerden silinmediğini ve II. Bayezid saltanatında doğan Sinan için büyük bir yasın en önemli belirtisi olarak kaldığını gösteriyor.

Yasın kılık kıyafetle ilgili bir özelliği de bulunuyordu. Genel olarak, yas döneminde kılık kıyafete özen göstermek adaba uygun değildir:[32] I. Selim'in ölümünde, Süleyman'ın yaptığı ilk hareket "süsleri ve (gösterişli) giysileri terk etmek" olur.[33] Sadece eşrafın ve ulemanın taziyelerini kabul etmek ve babasının naaşını karşılamak için "yas elbiselerini" giyer.[34] Onun ölümünde solaklar börklerini çıkarıp yerine peşkir dolar, dilsizler özensizce çullara bürünür ve Belgradlılar sırtlarına "felaket durumlarına uygun giysiler"[35] ve pılı-pırtılar geçirirler. Aynı şekilde Sanderson, III. Mehmed'in[36] erkek kardeşlerinin cenaze töreni sırasında vezirlerin "eski ve yoksul" giysilerine dikkat çeker ve Yahudi Salomon Cormano III. Murad'ın cenaze törenini betimlerken küçük yün sarıklar takmış olan resmî görevlilerin kıyafetinin sadeliğine işaret eder.[37]

Daha açık bir ifadeyle yasın göstergesi tüllerin ve siyah rengin kullanımıdır.[38] İncelediğimiz cenaze törenleriyle ilgili bütün kaynaklar bu âdete tanıklık eder. Aslında, bu durumda kı-

---

32 Bu, Türklerde oldukça yeni edinilmiş bir âdetti (J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 167), ancak Müslümanlar için doğaldı (karş. A. J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion,* Amsterdam, 1917, s. 50). 20. yüzyılda Anadolu'da kıyafetle yas tutma âdetleri için karş. S. V. Örnek, *a.g.e.*, s. 83).

33 Celâlzâde 25 r°.

34 *Libâs-ı mâtem:* Celâlzâde 25 v°.

35 Selânikî, I, s. 50. II. Mehmed'in ölümüyle ilgili olarak Mustafa Ali (134 r°) daha o zaman hizmetkârların ve yakınların kirli giysilerinden ve yırtık yakalarından söz ediyordu (*"hüddâm ü takarrubân çâk-giribân ü câme-diran bir mertebede enîn ü hanîn ile..."*).

36 Karş. Sanderson'un Galata 25 Ocak 1595 tarihli bir mektubu, John Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant* 1584-1602, Sir William Foster (ed.), Londra, Hakluyt Society, 1931, s. 141.

37 H. G. Rosedale tarafından yayımlanan rapor, *Queen Elisabeth and the Levant Company,* Londra, 1904, s. 18-23 (s. 27). Habercilik hizmetlerini olasılıkla Venedik elçisi Venier'ye de satan Salomon'un (karş. *a.g.e.*, s. 68), Fransa elçisi de Brèves'e sunduğu rapor bugün Bibliothèque Nationale de France'da bulunmaktadır, Ms. Latins, Dupuy 238 ff° 90 ve devamı.

38 Melik Danişmend ve Umur Paşa destanları zamanında siyah, yas rengi olarak ortaya çıkar. Bu konuda Mélikoff (*Le Destan D'Umur Paşa, a.g.e.*, s. 89, n. I) şu gözlemde bulunuyor: "Siyahlar giyerek yas tutmak Türk ya da İslâm âdeti değil, belki de Bizans âdetidir". Her zaman sakıncalı olan kökenlerin peşine düşme oyununa girmeden, siyahın Araplarda genellikle yas rengi olduğunu, beyaza daha az yer verildiğini belirtelim (A. J. Wensinck, *a.g.e.*, s. 69).

yafet yalnızca kısmen değişikliğe uğramış oluyordu: Daha önce değindiğimiz Kanunî Sultan Süleyman'ın cenaze törenini temsil eden minyatürde cenaze alayına katılanlar siyah dolmanlar giymişlerdir, ama aralarında kahverengi, mor, mavi ya da koyu yeşil dolman giymiş olanlar da bulunmaktadır.[39] "Yas kıyafeti giyme âdeti yok" diye yazıyor Mouradjea D'Ohsson 18. yüzyılda. Eskiden Saray üç gün boyunca yas tutarmış; 18. yüzyılda siyah ya da kahverengi keçe kumaşlar giyilir ve sarığın sağ tarafı siyah bir şemleyle örtülürmüş.[40] Bu son noktanın, başlıkların değişime uğramasının büyük önem taşıdığı açıktır: Almosnino, II. Selim'in babasının naaşının karşısında taktığı siyah takkeden söz eder;[41] Selânikî, erkânın sarıklarının üzerine siyah şemle takıldığını vurgular.[42] Seyyah Du Loir'ın IV. Murad'ın[43] cenazesinde vezirlerin sarıklarında gördüğü ve daha önce sözünü ettiğimiz Süleyman'ın cenazesini temsil eden minyatürde açıkça görülen "küçük siyah bürümcük" budur. Naimâ, Hasanbegzâde'nin çok daha yalın bir anlatısını aktarırken bize bu simgenin önemi hakkında fikir verir: Saray-

39 Minyatürlerde yas renklerinin ayrıntılı bir incelemesi için karş. S. Bağcı, "İslâm toplumlarında matemi simgeleyen renkler: mavi, mor ve siyah", J.-L. Bacqué-Grammont ve A. Tibet (ed.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, T.T.K. Ankara, II, s. 163-168. Yazar, minyatürlerde çok sık rastlanan mavi ile yeşilin Osmanlı metinlerinde niçin geçmediği sorusunu soruyor: Memluk, Timurlular hanedanı ya da Türkmen sanatının etkisi mi söz konusudur, ya da mor, mavi ve yeşil arasında fark gözetilmemekte midir? Her durumda, kahverengilerin ve morların yas rengi olarak siyahın yanında yer aldığına belgeler tanıklık etmektedir.

40 Mouradjea d'Ohsson, *Tableau Genéral de l'Empire Ottoman*, Paris, 1824, VIII, s. 114. Karş. aynı yazarın şu gözlemi (Paris, 1791, IV, s. 164 ve devamı): "Abbasi hanedanının gerileme döneminden sonra, ama özellikle *Bağdat'taki* iktidarın yıkıldığı dönemde siyah bütün Muhammedîler tarafından uğursuz bir renk sayıldı. Eskiden, hükümdarlar ölünce siyah giyerek yas tutan Osmanlı sarayının I. İbrahim'in saltanatında bu âdetten kesinlikle vazgeçmesi bundan kaynaklanmaktadır."

41 Rabi Moysen Almosnino, *Extremos y grandezas de Constantinopla*, İspanyolca çev. I. Cansimo, Madrid, 1638, s. 49.

42 Selânikî, I, s. 100.

43 Du Loir, *Les voyages du sieur Du Loir, contenus en plusieurs lettres écrites du Levant [...] ensemble ce qui se passa à la mort du feu Sultan Mourat dans le Serrail...*, Paris, 1654, s. 121.

da bulunan ve III. Mehmed'in ölüm haberini alınca az sonra kılınacak cenaze namazına katılmak için orada bulunmaları gereken "vezirler, ulema ve erkân alelacele siyah bürümcükler getirtip başlarına doladılar. Örtüleri olmayanlar birer serbend getirterek sarıklarının şemlesine bağladılar".[44]

Ya yeni sultan nasıl bir kıyafet giymişti? Vakanüvisler, babasının ölüm haberini aldığında II. Bayezid'in siyahlar giydiğini yazıyor;[45] I. Selim, Bayezid'in naaşını karşılamak için aynı şekilde giyinmiş;[46] III. Mehmed erkânın biatını kabul ederken siyah atlas giysiler içindeymiş,[47] aynı durumda I. Ahmed sarığını siyahla perdelemiş.[48] Süleyman'ın giydiği kıyafetle babasının yasını tuttuğu biliniyor, ama renk belirtilmemiş. II. Selim'in Süleyman'ın naaşının karşısındayken üzerindeki kıyafet hakkında daha fazla ayrıntıya sahibiz. Cülûs için dışarı çıktığında tüllere bürünmüş, sırtına yas giysileri geçirmiş halde görünür. Misk siyahı ipek elbiseler ve siyah çuhadan selimî bir cepken giymiştir.[49] III. Murad'a gelince, cülûs için dışarı çıktığında "uzun kollu kısa çapraz mintan ve mor atlastan bir kaftan giymişti ve yas işareti olan şemle[50] sarmıştı".[51]

Bu son ayrıntı, III. Murad'ın kıyafetini şöyle yorumlayan Gül-

---

44 Naimâ, I. s. 375. Hasanbegzâde (556v°) örtü bağlamış vezirleri ve ulemayı topluluğun geri kalanından ayrı tutar gibidir.

45 Kemalpaşazâde, 2, 26; Behiştî, 6 v°.

46 Sadeddin, II, s. 208.

47 Selânikî (II, s. 434'te) kıyafetin siyah atlastan olduğunu belirtir; Hasanbegzâde (475 v°'de) sarığını siyahla perdelediğini ifade eder.

48 Naimâ, I, s. 374.

49 Selânikî, I, s. 50. Bu sahne, Feridûn'un *Nüzhetü'l-esrârü'l-ahbâr der sefer-i Sigetvâr*'ını resimleyen bir minyatürde görülebilir (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine 1339, 107v°). Bu minyatürün tıpkıbasımına Géza Feher yapıtında yer vermiştir: *Miniatures turques des chroniques sur les campagnes de Hongrie*, Paris, Gründ, 1978, pl. XLVI/A: II. Selim babasının naaşını taşıyan arabanın önünde dua ederken kahverengi bir kaftanın üzerine siyah kolsuz bir üstlük ve mor bir mintan giymiş. II. Selim'in siyah üstlüğü, Lokmân'ın daha önce zikredilen *Ta'rîh-i Sultân Süleymân* yazmasında neredeyse aynı şekilde tasvir edilen sahnede de açıkça görülmektedir (116v°-117r°; karş. E. Atıl, *a.g.e.*, s. 95)

50 Şemle sarığa sarılıyordu.

51 Selânikî, I, s. 100 (*"üstüne uzun yenlü siyâh caprastlu nimtene ve mor atlas dolama giyüb ve müşemmel çıkub"*).

ru Necipoğlu'na katılmamıza olanak tanımıyor: "Sultan, Roma ve Bizans imparatorlarının âdetine uyarak, siyah bir giysi giymemiştir; devleti temsil eden kişi olarak, bir Roma imparatoru ölünün yasını tutamaz ya da ölümle temas yoluyla kirlenemezdi."[52] Aslına bakılırsa, öncüllerine ve ardıllarına göre, üzerinde daha az siyah bulunmasına rağmen III. Murad sarığında siyah renk taşıyarak babasının yasını açıkça tutmuştur. Diğer taraftan kahverenginin de –II. Selim'in siyahla birlikte seçtiği misk rengi– bir yas belirtisi olduğunu hatırlatalım,[53] tıpkı mor gibi.[54] Aslında bu değişik ifadeler ve vakanüvislerin sultanın kıyafetini betimlemiş olmaları bile, bu konuda iyice oturmuş bir kuralın bulunmadığını ve koşullara uygun bir kıyafetle yası ifade etme tarzında bir yaratıcılık payının bulunduğunu gösterir. Cülûsu sırasında III. Mehmed siyahlar giymiş olsa bile üstünü değiştirmiş ve cenaze namazı için sırma işlemeli mor bir kıyafetle ortaya çıkmıştır.[55] Bu hâlâ bir yas kıyafeti miydi? Olabilir, ancak siyahlar içinde tahta çıkan yaslı oğlun tavrı ile artık hükümdar olmayanın cenaze namazına bütün görkemi içinde katılan sultanın tavrı arasındaki farklılık açıkça seziliyor.

Her durumda, asıl vurgulanması gereken olgu, II. Mehmed'in ölümüyle I. Ahmed'in ölümü arasındaki zaman diliminde görülen gelişmedir. II. Mehmed'in *Testament*'ı, uydurma oldukları sanılmayan ayrıntılarla siyahın çok bol kullanıldığı bir imge sunuyor: Askerî birliklere kıyafete özen göstermeme

52 G. Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape: the Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul", J.-L. Bacqué-Grammont ve A. Tibet (ed.), *Cimetières et traditions.., a.g.e.*, içinde, T.T.K. Ankara, c. II, s. 23-26 (s.30). Bize bu metni iletme inceliğini gösteren Bayan Necipoğlu'na teşekkürü borç biliriz.

53 Karş. daha önce zikredilen Mouradjea d'Ohsson, ya da IV. Murad'ın cenazesinde "yeniçeriler kahverengi kıyafet giymişti" notunu düşen Du Loir (*a.g.e.*, s. 121).

54 Selânikî açıkça *mor* renkten söz ediyor (karş. yukarıdaki not). Ancak karş. Demetrius Cantemir, *Histoire de l'Empire ottoman*, çev. M. de Joncquières, Paris, 1743, II, s. 10 n. b.: "Eskiden sultanların ölümleri büyük törenlere yol açardı ve her şeyden önce kıyafetlerde renk seçimine dikkat edilirdi: Günümüzde üç gün boyunca kırmızı giyerek yas tutmakla yetiniliyor, üstelik buna uymayan çok kişi var."

55 Selânikî, I, s. 101; H. G. Rosedale *a.g.e.*, içinde, Venier, 39.

zorunluluğuna uygun olarak kaba siyah kumaşlar giydirilmekle yetinilmiyor, okçuların elleri de okları gibi siyah, şahinlerin halkaları ve bağları da öyle.[56] Görünüşe göre, bizi ilgilendiren dönemin sonunda çok daha ölçülü davranılmış: Daha önce de belirttiğimiz gibi bu aşamada, yasın davranışlarla ifadesi konusunda Süleyman'ın başlattığı daha ortodoks bir ağırbaşlılık eğilimiyle karşılaşıyoruz. II. Selim'den sonra, ileri gelenlerin, hele sultanların ağladıkları kesinlikle görülmeyecektir. Dinî geleneklere dönüş yapan ve her bakımdan iyi bir Müslüman olarak[57] davranan III. Mehmed'in tavrı vurgulanmaya değer: Önce annesini öpüyor, sonra babasının naaşını görmeye gidiyor ve onun için tek başına dua ediyor. Bu iyi evlat merhum babasına karşı görevlerini yerine getirdikten sonra biat edenleri kabul etmek için siyahlar giyiyor ve başına şemleli sarığı takıyor.[58] Sonunda sultan olduktan sonra, üstünü değiştiriyor ve daha önce belirtildiği gibi sırma işlemeli mor giysiler içinde geri dönerek cenaze namazına katılıyor. Bu durumda III. Mehmed'in ağırbaşlılık, muaşeret adabına duyarlılık ve özel alan ile kamusal alan arasında doğru ayrımı yapma gibi niteliklere sahip olduğu anlaşılıyor. Yasın sadeleştirilmesi eğilimi[59] Mouradjea d'Ohsson'un tanıklık ettiği gibi yas kıyafetinin giderek ortadan kalkmasına yol açacaktır.

Gasil, Tahnit ve Geçici Defin

Ölümden hemen sonra çözümlenmesi gereken somut sorunlar vardı. İslâm kurallarına göre cesedin en kısa zamanda yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi gerekiyordu.[60] Oysa İslâmî

56 *Testament*, s. 31 ve devamı.

57 Hoş karşılanmayan kardeş katli meselesi özel bir konuydu ve sultanın şahsını aşıyordu. III. Mehmed'in dindarlığının bir belirtisi de babasının borçlarını en kısa süre içinde ödeme konusunda gösterdiği titizliktir (Selânikî, II, s. 440).

58 Hasanbegzâde, 475 v°.

59 Karş. D. Cantémir, *a.g.e.*, II, s. 10 n.b (yukarıdaki notta zikredilen metin).

60 Karş. Y. Ragib, "Faux morts et enterrés vifs dans l'espace musulman", *Studia Islamica*, LVII, 1983, s. 5-30. İslâmî kurallara uygunluk konusunda karş. "Cenâze", *a.g.e.*, s. 355 ve H. E Başoğlu, *a.g.e.*, s. 6 ve devamı.

akidelerin öngördüğü uygun sürelere uyulması konusunda üç engel vardı: ölümü gizli tutma gerekliliği; ölen sultanın İstanbul'da defnedilme iradesi; bunun için de ardılının gelişini bekleme zorunluluğu. Bu son iki zorunlu koşula verilebilecek anlama ilerde değineceğiz. İlk dört sultanımızın başkent dışında ölmesi[61] ve 1603'te I. Ahmed'in tahta geçmesine kadar yeni hükümdarların hep taşrada bulunması bu kurallara uyulmasını zorlaştırıyordu. Aslında, II. Bayezid ölümünden önce tahttan çekildiğinden bu ölümü gizli tutmak gerekmiyordu, bu durumda gaslin yapılması ve naaşın en kısa süre içinde taşınması mümkün oldu. Ama vakaların çoğunda çözümlenmesi gereken nazik meseleler ortaya çıktı.

Ölüm haberini yaymamanın politik bir zorunluluk olması cesedi yıkamakla görevlendirilen kişilerin seçimini kısmen açıklar: I. Selim[62] için hekimler, Kazvinli Şah Mehmet, İsa ve Osman; Süleyman[63] için *rikâbdar'ın ve hadım ağaların* yardım ettiği hekimbaşı İbn Kaysün; II. Selim[64] için hekimbaşı Mevlânâ Mehmed b. Avsüddîn ve birkaç hadımağa... I. Ahmed'e gelince onu yıkama görevi Şeyh Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî Efendi'ye verilmişti: Celvetiyye tarikatının gerçek kurucusu olan bu şahsiyetin I. Ahmed ile çok yakın bağları olmuştu. Çok yaşlı olduğundan (sekseni aşmıştı) halifesi Şaban Dede'yi[65] vekil tayin etti. II. Mehmed'in durumu ayrıdır: Belki de o sırada İstanbul'da hüküm süren kargaşa nedeniyle cesedi terk edilmiş, durumun farkına varan baltacılar kethüdâsı cesedi bu işin erbabı bir usta ile hazırlama görevini üstlenmek durumunda kal-

61 II. Mehmed, II. Bayezid, I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman.

62 Sadeddin, II, s. 397.

63 Selânikî, I, s. 39.

64 Mustafa Âli, 403 v°; Müneccimbaşı, s. 352; Mehmet b. Mehmet, s. 128.

65 Naimâ, II, s. 155. Üsküdârî Mahmud için, karş. H. K. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı;* İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, tarih yok (önsöz tarihi 1980). Kendisini onun müridi olarak gören I. Ahmed'in şeyh ile çok yakın bağları için, karş. s. 58-65. Üsküdar'da ikamet etmekle birlikte şeyh her ayın ilk pazartesi günü Sultanahmet Camii'nde vaaz veriyordu (s. 63). Tekkenin zâkirbaşı Şaban Dede, Aziz Mahmud'a çok yakın bir kişiydi (s. 130).

mıştır. II. Bayezid'e yazdığı bir mektupta durumu kendisi anlatıyor: "Üzerinde üç gün üç gece mum yanmadı. Vardum, Kapucılar kethüdâsına söyledim. Ol dahi İshak Paşa'ya söyledi. Râyihası ucundan kimse yanına varmadı. Ben fakîr, usta ile bilece içini ayırtladım."[66] Bu çok özel durumu ayrı tutacak olursak görünüşe göre cesedi yıkamakla görevlendirilen kişiler ölen sultanın yakınları olmuştur: I. Ahmed'in durumunda manevi bir bağ söz konusudur, çok daha somut anlamda ise durumun gereği olarak bir hastanın yakınları haline gelen saray erkânından kişiler, harem ağaları hatta –kuşkusuz Müslüman olması gereken– hekimler devreye girmiştir. Yeni sultan dinsel kurallara uyarak babasının cesedini yıkamış mıdır sorusu sorulabilir. Ancak şehzâde ya orada değildi, ya da III. Mehmed'in ölümünde olduğu gibi çocukluk çağındaydı:[67] Sonuçta vakanüvislerin saydığı kişiler ölen sultana en yakın olan erkeklerdi. 16. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar hekim adlarının sistemli olarak geçtiğini belirtelim. Sırası gelmişken Arap ve Osmanlı hekimlerinin her zaman olabilecek hatalardan çekindiklerini hatırlatalım. Ölümü tespit etmek onlara düşüyordu ve belki de sultanın cesediyle sonuna kadar ilgilenmek istemeleri bundandı.[68] Ancak belirlemiş olduğumuz düşüncelerdeki gerçek payı ne olursa olsun, gerçeği nasıl olsa bilen ve hastanın odasında bulunmaları doğal olan kişilerin seçimi, öncelikle olayı büyük gizlilik içinde tutma iradesiyle açıklanır.

---

66 Topkapı Sarayı Arşivleri'nde bulunan belge TKS E 735/21, Uzunçarşılı tarafından zikredilir, s. 473-481: (s. 477, no. 5).

67 I. Ahmed'in ölümünde kardeşi Mustafa'ya haber gönderilmediğini de hatırlatalım.

68 Karş. Y. Ragıb, a.g.m. Hekimin ayrıcalığı olan ölüm tespiti konusunda karş. I. Selim'in cesedinin başında Hasan Can ile hekimbaşı Ahî Çelebi arasında geçen öğretici konuşma, Sadeddin, II, s. 395: "Nabzının atmadığını fark eder etmez, diye nakleder Hasan Can, hemen lazım olan hidmete giriştim. Hekimbaşı Ahî Çelebi de huzurdaydı ve [ben] fakirin yaptıklarını izliyordu. Benim bu şekilde ilerlediğimi görünce şöyle dedi: "Daha eşikte secdeye vardığım ilk günden beri ve şu ana kadar, hâmimin hidmetinden hiç geri kalmadım. Şu anda ona yapılması lazım gelen hidmet de [benim şu anda yaptığımdır]. Tıbbın kudretinin zamanı geçti artık ve kalmadı. Tedavi etmeye çalıştığı inci yuvarlandı avucundan."

Hekimlerin görevlendirilmesi aynı zamanda bazı sultanların iç organlarının çıkarıldığını ve ölünün tahnit edildiğini doğrulayan bir kanıt olarak gösterilebilir. Arkeoloji bağlamında bu türden uygulamalara yalnız eski Türklerde[69] değil, Selçuklu Anadolusu'nda[70] da tanık olunmaktadır. Diğer taraftan Dukas, I. Mehmed'in iç organlarının önceden Edirne'ye gömüldüğünü ve mirra [bir tür reçine] ile ovulan cesedin sonradan Bursa'ya nakledildiğini ve defnedildiğini anlatır.[71] İncelediğimiz döneme daha yakın olan Angiolello, II. Mehmed'in saraydan uzakta ölen oğlu Mustafa'nın cesedinin açıldığına, iç organlarının çıkarıldığına, içinin bal ve pişmiş arpayla doldurulduktan sonra ziftle sıvanmış bir tabuta yerleştirildiğine, iç organlarının ise yıkandıktan sonra tuz dolu bir kutuya konduğuna tanıklık eder. Tabut ve kutu Konya'ya, oradan da Bursa'ya nakledilmiştir.[72]

Bu durumda tahnitin görünüşe göre bir Türk, hatta Osmanlı geleneği olduğu anlaşılıyor. 15. yüzyılın sonunda bu gelenek geçerliliğini koruyor muydu? Çevresinde bulunan İtalyanların oynayabileceği rol bilinmediğinden Mustafa Çelebi örneği bu soruya kesinlikle olumlu yanıt vermemize izin vermiyor. Mustafa'nın durumunda tahnitin amacı, cesetten kötü kokuların yükselmesini engellemekti: Bu kokular gizliliği bozabileceği gibi, gerçek bir dinsel sorun yaratıyordu, nitekim İslâm'da cenazenin hızla defnedilmesinin ve Müslümanların cesetleri nakletme konusunda gösterdikleri isteksizliğin başlıca nedeni buydu.[73] Önkal'ın[74] ya da Ünver'in üzerinde durdukları başlıca

69 Karş. J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 81.

70 Osman Turan, "Selçuk devri vakfiyeleri I. Şemseddin Altun-Aba vakfiyesi ve hayatı", *Belleten*, XI/42, 1947, s. 197 ve devamı (s. 208 ve devamı).

71 Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev. H. J. Magoulias, Detroit, 1975, s. 129.

72 Angiolello, s. 65 ve devamı.

73 Karş. "Cenâze", s. 356; Y. Ragıb, *a.g.e.*, s. 5. Bununla birlikte Müslüman Mısır'da büyük sorunlar yaratan kötü kokuya rağmen gerekli hallerde cesedi nakletme uygulamasına gidildiğini belirtelim (*a.g.e.*, s. 11): Buradan, Müslüman Mısırlıların tahnit uygulamadıkları sonucu çıkarılabilir.

74 H. Önkal, "Türk türbe mimarisinde cenazelik katının gelişmesi" *Türk Kültürü*, XXXVI/307 (Kasım 1988), s. 732-738 (s. 734).

gerekçe budur: Ceset uzun süre muhafaza edildiğinde tahnit zorunluluğu doğuyordu.[75] Bu durumda, II. Mehmed'in cesediyle ilgilenmek konusunda niçin kethüda Kasım'ın araya girmesi beklenmişti? Tahnit sık başvurulan bir uygulama olsaydı sultanın cesedi Kasım'ın betimlediği kokuşma noktasına gelene kadar bırakılır mıydı? Kasım'ın metnini açımlayan Uzunçarşılı, baltacılar kethüdası ile ustanın cesedin iç organlarını çıkardıklarını ve onu kefenlemeden önce tahnitlediklerini yazıyor.[76] Türkçe metin o kadar açık değil. Kasım tam olarak şunları yazıyor: *"Ben fakîr ûsta ile bilece içini ayırtladum"*. Oysa *ayırtlamak* burada yıkamak anlamına gelmektedir. *Redhouse* sözlüğü bu konuda iki aydınlatıcı örnek verir: tütün çubuğunu, bir kuyuyu ayırtlamak.[77] Bu durumda, II. Mehmed'in iç organlarının çıkarılmadığı, hele hiç tahnit edilmediği, ancak kokudan dolayı Kasım'ın ve arkadaşının tenkiye yoluyla bağırsaklarını temizledikleri anlamını çıkarmak olanaksız değildir. Kanunî Sultan Süleyman'a gelince, tahnit edilen cesedinin İstanbul'a nakledilmesi beklenirken iç organlarının Zigetvar'daki çadırının altına gömüldüğü görüşü genel kabul görür: Hiç değilse Evliya Çelebi'nin aktardığı söylence bu yoldadır.[78] Aslı-

---

75 A. S. Ünver, "Eski Mısır'da, İslâm dünyasında ve bizde Tahnit maddeleri hakkında", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 581-587.

76 *"Ölüyü beraber soyup dahilî ahşasını çıkartmak suretiyle mumyaladıktan sonra kefenlemişler"* (a.g.m., s. 477).

77 J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, yeni bas. Beyrut, Edition du Liban, 1987, s. 293: "1) To make or show a difference or a preference for; to pick; to select. 2) To clear of refuse; to clean. 3) To pick out or clear out refuse. *Çıbuk ayırtlamak:* To clean out a tobacco-pipe. *Kuyu ayırtlamak:* To clean out a well."

78 Kar. A. S. Ünver, "Kanunî Sultan Süleyman'ın son Avusturya seferinde hastalığı, ölümü, cenazesi ve defni", *Kanunî Armağanı*, Ankara, T.T.K., 1970, s. 301-306. Bu yazar (s. 303) Evliya Çelebi'nin yapıtının bir bölümüne dayanıyor: *"Sokollı na'şını gizli bir yerde muzahrefât-ı batnîden pâk edüb âlât-ı derûniyye-i süleymânî Sigetvârda türbe kal'e nâm bir mürtefi' mahalde altun legen içinde defn edilüb andan türbedâr ve kal'e ve tekkye inşâ etdiler. Sonra Süleymân na'şını müsk 'anber ve milh-i icâc ile a'lâ sâlâmûra mûmyâ edüp pinhân etdiler (...) sonra na'ş-ı Süleymânı sarub sarınalayüb İstânbüla nakl ile..."* (karş. Evliya Çelebi, *Seyâhâtnâme*, İstanbul, I, 1896, s. 348). Sayılan maddeler –tuz dışında– H. Sahillioğlu'nun II. Süleyman'ın naaşı için kullanıldığını saptadığı maddelerle aynıdır. Bu yazarın makalesine göre II. Süleyman tahnit edilmemiştir: "II. Süleyman'ın techiz ve tekfini", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, IV, s. 66-74.

na bakılırsa bu olguyu dile getiren tek vakanüvis Mustafa Âli'dir; yazdığına göre, ordu Zigetvar'dan ayrılırken "merhum Sultan'ın mübarek cesedi balmumu sıvalı ve misk ile amber emdirilmiş temiz kumaşla (örtülü) olarak tahterevânında götürüldü. Diğer kalıntılar, üzerine sonradan bir türbe yapılmak üzere gizlice Zigetvar'ın karşısına gömüldü."[79] Orada bulunan ağırbaşlı Selânikî bu konudan söz açmazken her zaman güvenilir olmadığını bildiğimiz[80] bu tek yazara bu noktada bel bağlamak doğru olur mu?

Oysa kaynaklarımız Süleyman'ın cesedinin (Evliya Çelebi'nin ima ettiği gibi yalnızca iç organlarının değil), babası I. Selim'inki gibi geçici olarak *(emâneten, emânet tarîki ile)* çadırının altına gömüldüğünü belirtmekte ağız birliği ediyorlar. Aslında Selânikî ağzı sıkılığını korur ve ceset "tabut ile taht altında emanet konuldu"[81] demekle yetinir. Ancak sağlam kaynaklara dayanan bir yazar olan Sadeddin'in I. Selim konusundaki ifadesi çok açıktır;[82] bu durum Süleyman konusunda Mustafa Âli'ye, Müneccimbaşı'na, Mehmed b. Mehmed'e[83] ve Peçevî'ye güven duymamıza izin verir; bu son yazar, cesedin defnedildiği yerden, yani topraktan çıkarıldığını[84] açıkça belirtir. Kuşkusuz somut nedenlere başvurulan, ama bu durumda onu gereksiz kılan tahnitle hiç bağdaşmayan, üstelik Hanefiler tarafından kesin olarak yasaklanan ve Şafîler tarafından da hiç rağbet görmeyen böyle bir uygulama şaşırtıcı görünebilir. Buna karşılık Malikîler ve Hanbelîler

79 *"Ve merhûm Hüdâvendigârun cesed-i mübârekleri müşk ve 'anberle alüde pâk müşemma'larla yine taht-ı revânında götürildi. Sâ'ir fuzalât Sigetvâr mukâbelesinde hafiyyeten defn etdürilüb ba'de-zamân üstine türbe yapılması menvîleri oldı"* (320v°).

80 Karş. J. Schmidt, *a.g.e.*, s. 200.

81 Selânikî, I, s. 39.

82 *"Emâneten bisterleri mefrûş olan mahalde defn edüb"* (Sadeddin, II, s. 397).

83 Mustafa Ali, 321 r°; Mehmed b. Mehmed, s. 105; Müneccimbaşı, III, s. 516.

84 *"Pâdişâh'ı mâğfûrun cesed-i mübâreklerin oba-i hümâyûnları olan mahalde ki emânet tarîki-ile defn olınmış idi ihrâc edüb taht-ı revâna koyub 'avdet buyurdılar"* (Peçevî, I, s. 42). Mustafa Âli'nin ifadesi de bu konuda açıktır: *"ve bi-l-cümle kırk dört gün meyyitini mahzûn ve resm-i vedî'atla medfûn kılınduktan sonra hakdân bîrûn (....) kılınub"* (231 r°).

tahnite bazı koşullar altında cevaz veriyordu:[85] Osmanlıların gerekli hallerde mezhep değiştirmekte tereddüt etmediğini ileride göreceğiz!

Ancak hekimler de her türlü kokudan kaçınılması gerektiğini belirtiyorlardı; cesetlere uygulanan çeşitli maddeler bu işe yarıyordu, bunların bir listesi H. Sahillioğlu tarafından incelenmiştir. Bu yazar tahnitin "mumyalama" olmadığını, cesedin üzerine kokular serpmek anlamına geldiğini bize hatırlatmaktadır.[86] 1575'te Venedik'te ölen bir tacirin daha mütevazı cenaze töreni sırasında da bu ürünlerin bir kısmına rastlanır.[87] Birinci yöntemi dışlamayan bir ikincisi, cesedi buzun içine yerleştirmekti. II. Selim[88] için, daha sonra II. Süleyman[89] için bu yöntem uygulanmıştır. Düzenli olarak tahnit yapılsaydı bu tür yöntemlere başvurulur muydu? Mustafa Âli ve Evliya Çelebi'nin iddialarına rağmen bu husus bize kuşkulu görünüyor.

Yalnızca arkeolojik kazıların bu soruya belki de güvenilir bir yanıt verebilecek olmasına rağmen sultanların tahnit edilmemesi daha olası görünüyor. Bu sonuç bir bakıma H. Önkal'ın[90] belirttiği bir noktayı da destekler; Osmanlıların bu tür uygulamaları reddettikleri görüşündeki bu yazar, bu konuda II. Murad'ın ve II. Bayezid'in son arzularına dayanır. Birincisi naaşının yeraltındaki bir mezar odasına konmayıp, sünnete uygun olarak toprağa verilmesini istiyordu;[91] ikincisi ise şeriat hükümlerine ve dinî vecibelere uygun olarak defnedilmeyi ar-

---

85 "Cenâze", s. 356.

86 H. Sahillioğlu, a.g.m.

87 Karş. C. Kafadar, "A death in Venice (1575): Anatolian Muslim merchants trading in the Serenissima", *Journal of Turkish Studies,* X, 1986, s. 191-218. Bugün Anadolu'da kullanılan kokular ve diğer maddeler hakkında, karş. S. V. Örnek, *a.g.e.*, s. 52.

88 Selânikî, I, s. 98.

89 H. Sahillioğlu, a.g.m., s. 73.

90 H. Önkal, a.g.m., s. 735.

91 *"Merhûm oğlum 'Alî yanındagı kabrün katında koyalar ammâ igen yakın komayalar ve zîr-i zemîn etmeyûb sünnet mûcibince yere gömeler."* Editörlüğünü İ. H. Uzunçarşılı'nın yaptığı metin, "Sultan İkinci Murad'ın Vasiyetnamesi", *Vakıflar Dergisi,* IV, 1958, s. 1-18, s. 3.

zuluyordu.[92] Doğrusu bu metinlerde tahnit konusuna açık bir ima yoktur, ancak sünnete uygun olarak toprağa gömülme dileği kuşkusuz birçoklarının da bu uygulamayı reddettiği anlamına geliyordu. Bu bakımdan kaynaklarımızın, cevaz verilmeyen yöntemler konusunda sessiz kalmayı yeğlemeleri, daha büyük olasılıkla da bu yöntemlerin uygulanmasına son verilmiş olması nedeniyle sultanların tahnit edilmeleri hususunu dile getirmemeleri şaşırtıcı değildir.

Gasil konusunda son bir soru akla gelebilir: Ölü ne zaman yıkanmaktadır? II. Mehmed'in ölümünde siyasal kargaşanın insana saygının unutulması sonucunu doğurduğunu görmüştük. Buna karşılık I. Selim'in[93] ve Süleyman'ın[94] ölümünde bu dinsel görev hızla yerine getirildi. Ancak daha sonraki saltanatlarda durum farklıdır: II. Selim'in,[95] II. Murad'ın,[96] I. Mehmed'in[97] ve I. Ahmed'in[98] gasline ardıllarının tahta geçmesinden sonra girişilmiştir. Bu ilginç olgu, özellikle son iki sultanın durumunda, olayı gizli tutma iradesiyle açıklanamaz. Bu uygulama ilerde belirteceğimiz gibi sultanın defninin ardılının cülûsundan sonra yer almasını öngören âdetin mantıki bir uzantısı olarak görünüyor: Defin görevini yerine getirmek için yeni sultanın tahta geçmesini bekleyen Osmanlılar böylece

---

92 *"Cesedümin şer'iyyet ahkâmına ve dinî icâblara göre defn edilmesi."* İ. A. Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid, Yavuz Selim Devri*, İstanbul, 1983, V, s. 215'e dayanarak zikreden H. Önkal, a.g.m., s. 735.

93 Ölümü izleyen sabah vaktinde: karş. Sadeddin, II, s. 937.

94 Selânikî, I.S. 39; Müneccimbaşı, III, s. 516.

95 Mehmed b. Mehmed, buza konmadan önce yıkandığını yazıyor (s. 128). Mustafa Âli ise yıkanma tarihini belirtmiyor, ancak *içerü* giren vezirlerin salı günü toplanan divanın çıkışında sultanın yıkanmış cesedini tabutunda gördüklerini vurguluyor (403 v°), yani görünüşe göre bu işlem III. Murad'ın gelişinin arifesinde gerçekleştirilmiştir. Bu tür bir sahnenin sergilenmesi ilginç görünüyor. Ayrıca bu versiyon ile olayların çağdaş bir yazarı olan Selânikî'nin ifadesi (I, s. 101) arasında pek az tutarlılık bulunuyor. Ayrıca, daha sonraki sultanların, ardıllarının *cülûsundan* sonra yıkandıkları bilinen bir gerçek.

96 Hasanbegzâde, 475 r°; Müneccimbaşı, III, s. 578.

97 Müneccimbaşı, III, s. 517. Hasanbegzâde'nin kronolojisi çok belirgin değildir, ancak yıkama emrinin *cülûstan* önce verildiğini açıkça belirtir, oysa yeni hükümdar I. Ahmed orada bulunduğundan her şey çabucak olup bitmiş olmalı.

98 Naimâ, II, s. 154.

sultanlık erkinin aktarımında simgesel de olsa herhangi bir kesintiden kaçınmaya çalışmıyorlar mıydı?[99]

Cenaze Törenleri

Her halükârda, payitahtta da cenaze namazı ve defin vesilesiyle büyük törenler düzenlenmesi gerekiyordu; cenaze namazının önceden daha mahrem bir biçimde,[100] hatta Belgrad'da Kanunî Sultan Süleyman için II. Selim'in de hazır bulunduğu türde halka açık biçimde kılınmış olması bunu engellemiyordu: Kanunî Sultan Süleyman için kılınan ve Selânikî'nin betimlediği bu ilk namaz siyaseten yeterli görülmemişti ki, payitahtta "tekrar"[101] kılınması ihtiyacı duyulmuştu. Böyle davranmamak teşrifata zarar verecekti: Cenaze namazı kılınmadan gerçekleştirilecek bir cenaze töreni eksik kalacak ve İstanbul ahalisinin yeni saltanat başlangıcının emperyal şatafatına katılım konusundaki meşru arzusu hiç kuşkusuz tatmin edilmemiş olacaktı.

Yeni sultan tahtına bir kez sağlamca yerleştikten sonra, selefinin ölümü ilan edilebilirdi: Bu iş minarelerin tepesinden salâtü's-selâm veren[102] müezzinlere emanet ediliyordu. II. Meh-

---

99 Müneccimbaşı (III, s. 578) III. Mehmed'in emri üzerine babasının naaşının yıkanmasına girişildiğini ima ediyor. Buna karşılık, Hasanbegzâde (556 r°) "hünkârın cülûsunun hazırlanması ve naaşın [III. Mehmed] hazırlanıp kefenlenmesi işleriyle uğraşan kişinin kâ'im makam olduğunu söylüyor. Bu söylenenden burada emirleri, yeni sultanın cülûsundan önce, bir vezirin verdiği sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte anlatının devamında görülen zamandizini, naaşın yıkanmasının cülûs ile namaz arasında yapıldığı izlenimi doğuyor. Öte yandan kâ'im makam genç I. Ahmed'in tahta çıktığını kendi gözleriyle görmüştü: Bu nedenle, yeni efendisine zaten biat ettiği ve onun emirlerini yerine getirdiği varsayılabilir.

100 Örneğin Hasan Can'ın I. Selim'in vefat ettiğini saptar saptamaz uğraşmaya başladığı "lazım olan hidmet"in ölü için dua edip namaz kılmak olduğu varsayılabilir (Sadeddin, II, s. 395). Bu, her halükârda Müslümanlar açısından dinî bir vecibedir, ama ceset yıkanmadan önce Kur'an'dan hiçbir süre okunmamalıdır (karş. H. F. Başoğlu, s. 6).

101 Mehmed b. Mehmed (s. 108).

102 Bu konuda karş. "Cenaze salâsı" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, İstanbul, 7, s. 358.

med'in naaşı saraydan çıkarken,[103] I. Selim'in cenazesi şehrin kapılarına getirildiğinde,[104] II. Selim'in namaz sırasında[105] veya Mustafa'nın cülûsundan hemen sonra,[106] başka bir deyişle (II. Mehmed için olduğu üzere) tabut Harem'den çıkarken salâ sesinin yükseldiği işitiliyordu. III. Murad'ın cenaze töreninde, Cuma öğle ezanının aynı zamanda cenaze salâsı yerine geçmesi kararlaştırılmıştı.[107] Öte yandan şehir sokaklarına salınan münadilerin de haberi yaydıkları oluyordu: II. Selim'in[108] ve I. Ahmed'in[109] ölümünde bu yapılmıştır.

Ölen sultanın cenazesine halkın katıldığı düşünülürse, naaşın namazı kılınacak yere taşınmasının önem kazandığı anlaşılır. Haremin kapısına kadar içoğlanları[110] tarafından getirilen II. Mehmed'in naaşı daha sonra birkaç adım boyunca II. Bayezid tarafından, ardından devletin dayanakları[111] tarafından taşınarak İstanbul halkının kalabalığı arasından görkemli bir alayla geçti.[112] Yas kıyafeti giymiş olan I. Selim çevresinde ulema ve erkân olduğu halde, görkemli bir tören havası içinde babasının naaşını karşılamak üzere sur dışına çıktı ve onu kentin içine *(derûn-i şehre)*[113] soktu. Vakanüvisler bu noktanın üzerinde durduklarına göre bu son ayrıntının simgesel bir değeri olmalıydı.[114] Tabutun arabadan orada indirildiğini ve kurala uygun olarak eller üzerinde[115] taşındığını ekleyelim. Ancak hiçbir yazar bundan söz etmediğine göre I. Selim'in ya da Kanunî Sultan Süleyman'ın, II. Bayezid misali babalarının na-

103 *Testament*, s. 30.
104 Celâlzâde, 25 v.
105 Mustafa Âli, 403 v°; Mehmed b. Mehmed, s. 128.
106 Naimâ, II, s. 154.
107 Selânikî, II, s. 433.
108 Mustafa Âli, 403 v°; Peçevî, I, s. 504.
109 Naimâ, II, s. 154.
110 *Testament*, s. 34.
111 Sadeddin, s. 6-7; Müneccimbaşı, III, s. 403.
112 Karş. *Testament*'daki pitoresk anlatı.
113 Kemalpaşazâde, 3, s. 34; Sadeddin, II, s. 208 ; Mehmed b. Mehmed, s. 45.
114 Krş. aşağıdaki not.
115 "*Başlar üzre çıkdı tâbûtı revân*" (Sadeddin, II, s. 209).

aşını şahsen taşıma gibi dinsel bir görevi yerine getirdiklerinden kuşku duyulabilir. 1520'de Süleyman da şatafatlı bir şekilde I. Selim'i karşılamaya gitmiştir. Ayrıntılar aynıdır, ama ayrıca oraya atla –yani sultan olarak– gittiği ve karşılaşmanın Edirnekapı'da gerçekleştiği[116] bilinmektedir. Babasına karşı son görevlerini Belgrad'da yerine getiren II. Selim, naaş kent yakınına geldiğinde orada değildi. Bununla birlikte yine de resmî bir tören yapıldı; şeyhülislâm, kaymakam, ulema, erkân ve kent eşrafı onu karşılamaya geldiler ve "kent içine"[117] soktular. İlerdeki dönemlerde sultanlar sarayda vefat ettiklerinden kente törensel giriş âdeti ortadan kalkmış ve halkın katıldığı törenler namazla başlar olmuştur.

Namaz cenazenin en önemli bölümünü oluşturuyordu. Ceset yıkandıktan ve kefenlendikten sonra namazın en kısa süre içinde kılınması gerekliydi. Naaşı kentin kapılarında karşılamaya gelen alay doğruca namazın kılınacağı yere yönelirdi. II. Selim'in dışında, namazın kılınışı sırasında yeni sultanın her zaman orada bulunduğunu belirtelim. Sıradan müminlerin namazı bir caminin dışında bir imam tarafından kıldırılıyordu. Olayları daha yakından izleyen yazarlar bu noktada sessiz kalırken yalnızca Mustafa Âli, II. Mehmed'in cenaze namazının adını taşıyan Fatih Camii'nde kılındığını yazar. Bu ifade, yalnızca kendisinden kaynaklanan bir varsayım olabilir.[118] Buna karşılık, bütün vakanüvisler namazın, o dönemde gözde olan Zeyniyye tarikatının şeyhi Ebulvefa tarafından kıldırıldığından

---

116 Celâlzâde, 25 v°; Mehmed b. Mehmed, s. 54. Ayrıca, Venedik balyosunun 4 Ekim tarihli raporu da elimizdedir. (Marino Sanudo, *Diarii*, XXIX, Venedik, 1890, kol. 357-359, 368). Bu rapor Osmanlı kronikçilerinin anlatılarını doğrular, ancak oldukça şaşırtıcı bir şekilde Selim'in naaşının (Fatih'e değil) Beyazıt'a getirilmeden önce Saray'a taşındığını ima eder: "Ve sonra, 1 Ekim gününde, haşmetmeab efendi, babasının yerdeki tabutuna yaklaşarak paşlarla birlikte karşısına geçti ve ağırbaşlı bir şekilde köleler ve diğerleriyle beraber babasını kaldırdı, şehzade paşaların önünde at üstünde, böylece Saraya girdiler," *Amorato* sözcüğünün imaretin bir çevriyazısı olduğu açıktır.

117 R. M. Almosnino, *a.g.e.*, s. 51 ve devamı; Selânikî, I, s. 53; Mehmet b. Mehmet, s. 108; Müneccimbaşı, III, s. 521.

118 Mustafa Âli, 134 r°.

söz eder.[119] Şeyh Vefa'nın bu göreve talip olduğunu ve bunun üzerine dileğinin kabul gördüğünü belirten yazar yine Mustafa Âli'dir.[120] Daha sonra, III. Murad'ın[121] cenaze töreninde gerçekleşen bir olayın ışığında, şeyhin bu şerefi elde etmek için rahmetliyle[122] ilişkilerinin yakınlığını ileri sürmüş olduğu varsayılabilir. Ancak belki de bu olguyu, Mustafa Âli'nin olayı tarihsel akılcılığa dayandırma isteğine bağlamak gerekir. II. Bayezid'in ruhu için kılınan namaz konusunda bir bilgimiz yok,[123] ancak I. Selim'in cenaze namazının Fatih Camii'nin önünde kılındığı biliniyor.[124] Bu seçimin içerebileceği simgesel nitelik göz ardı edilmeden onu izleyen sultanların ölümlerinde bu konuda kararlı davranılmadığı hatırlanmalıdır, Selim öldüğünde bir camii bulunmuyordu. Buna karşılık Süleyman'ın namazının kendi camiinin önünde kılındığı kesindir.[125] Namazı Şafî mezhebinden olan Süleymaniye Camii'nin imamı *nakîbüleşraf* Muharrem Efendi'nin kıldırdığı sanılmaktadır.[126] Bu, Sünnî İslâm'a pek uymayan ve şaşırtıcı bulunabilecek bir seçimdir. Kuşkusuz bu seçim Muharrem Efendi'nin ölen sultanın camiinde yürüttüğü görevlerle açıklanabilir. Kantemir de kendi yönünden, Süley-

---

119 Sadeddin, II, s. 6; Müneccimbaşı, III, s. 403, Zeyniyye, Kadirîyye tarikatının bir kolu olan Sühreverdiyye'nin bir koludur; karş. "Tarîkat" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi,* 1979, XII/I, s. 17.

120 Mustafa Âli, 134 r°. Metin çok açık olmamakla birlikte yaptığımız yorum bize yapılabilecek tek mümkün yorum olarak görünüyor: *"Hattâ takdîm anlarun olmağla iktidâyı anlara münâsib gördüler."*

121 Karş. aşağıdaki not.

122 II. Mehmed kısa süre önce (1476'da) kendi camiine yakın bir yerde Şeyh Vefâ için bir cami yaptırmamış mıydı?

123 Cenaze namazı kendi camiinin önünde kılınmış olabilir.

124 Celâlzâde, 26 r°; Müneccimbaşı, III, s. 475; Mehmet b. Mehmet, s. 54. Venedik balyosunun Beyazıt Camii'nden söz etmesi herhalde bir yanlışlık sonucudur (karş. dipnot 116).

125 Mehmet b. Mehmet, s. 108. Almosnino açıkça ifade etmiyor ama yazdığı metinden naaşın İstanbul'a varır varmaz Süleymaniye'ye götürüldüğü anlaşılıyor.

126 Müneccimbaşı, III, s. 521; Mehmet b. Mehmet, s. 108. Selânikî ise namazın *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi* tarafından kıldırıldığını yazıyor, ancak genellikle çok güvenilir olan bu vakanüvis o sırada İstanbul'da bulunmuyordu. Oysa görüleceği gibi Muharrem Efendi'nin seçilmesi belirli ihtiyaçları karşılayabiliyordu!

man'ın Şafî mezhebine "öyle büyük bir saygısı vardı ki bu tarikatın imamı olan nakîbüleşrafı daima yanında bulundururdu"[127] diye ekliyor. Bize kalırsa son bir neden ileri sürülebilir: İlk namaz Belgrad'da kılınmıştı, bu töreni başkentte tekrarlamak politik açıdan uygun görünse de, ikinci bir namaz –Osmanlıların genelde benimsediği– Hanefi ilkelerine aykırı düşerken, Şafî mezhebi bu duruma cevaz veriyordu![128]

Saray'da ölen ve İstanbul'da selatin camii yaptırmamış olan II. Selim'in cenaze töreninden sonra ritüel değişti. Sabah namazı için toplanan kalabalık, sarıklarına siyah şemle takmış olan "devlet ricali" ilk bir yas gösterisi için Ayasofya'da buluştu.[129] Ancak asıl cenaze namazı III. Murad'ın cülûsundan sonra kılındı. Murad Enderun'dan çıktı, babasının naaşı kısa süre içinde getirildi ve ikinci avluya, servilerin arasındaki bir sekiye yerleştirildi.[130] Burası aslında sultanın Enderun dışında toplantıya katıldığı zaman tahtın yerleştirildiği Kubbealtı önündeki mekândır. III. Murad'la[131] ilgili olarak bu mekânı kesin olarak belirleyen Selânikî'yi Boston'daki Museum of Fine Arts'da bulunan bir minyatür doğrulamaktadır.[132] III. Mehmed'in[133] cenaze töreniyle ilgili veriler bu tutarlı mekân saptamasını yalanlamaz. Aslına bakılırsa burası özel bir mekân sayılmaz, ancak Ayasofya'nın çevresinde toplanmış kalabalık buradan dışlanmıştır. Sultanın, vezir-i âzamın, devlet ricalinin ve eşrafın katıldığı tören Enderun'da bulunan haremin çıkışında, bir bakıma Selamlık'ta gerçekleşmiştir. Selânikî çok öğ-

---

127 *A.g.e.*, I, s. 211.

128 "Cenâze", s. 356.

129 Selânikî, I, s. 100.

130 Selânikî, I, s. 101; Mehmet b. Mehmet, s. 128; Müneccimbaşı, III, s. 532; Hasanbegzâde, 439 r°.

131 Selânikî, II, s. 435 *(dîvân-ı mu'allâda helvâhane önünde)*. Helvahanenin kapısı divanhanenin karşısında, ikinci avlunun karşı tarafında bulunuyordu; karş. G. Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge (Mass.), Londra, 1991, lev. II.

132 Karş. N. M. Martinovitch, a.g.m.

133 Hasanbegzâde, 556 v°-557 r°; Mehmet b. Mehmet, s. 220; Müneccimbaşı, III, s. 517.

retici bir şekilde[134] Şeyhülislâm Hamîd Efendi'nin II. Selim için kıldırdığı cenaze namazının teşrifatını betimler: "Zat-ı şahanenin naaşı [yükseltinin üzerine] Kıble'ye doğru çevrilerek yerleştirilince, Müfti Hamid Efendi imam yerini aldı. Padişah onun sağına, sadrazam da onun yanına geçti ve solunda da şanlı sultanın diğer vezirleri, peşlerinde devlet ricali ve diğer ileri gelenler[135] olduğu halde, yüzleri Kıble'ye dönük sıralandılar." Başka bir deyişle sarayın ikinci avlusu bu işe tahsis edilmiş bir mekân olmamakla birlikte her şey sanki, tören, imamı şeyhülislâm olan bir caminin önünde cereyan ediyorcasına düzenlenmiştir.[136] Ayrıca, yakında bir mescidin bulunduğunu da belirtelim.[137] Servilerin bu koşullarda cenazeye uygun bir ortam yaratması da bu alanın kullanılmasını haklı gösteriyor. Bunu izleyen saltanatlar konusunda sahip olduğumuz bilgiler bu kadar ayrıntılı ve belirli değildir.[138] Bununla birlikte tören usulünün aynı olduğu kabul edilebilir: Naaş Enderun'dan harem ağaları ve saray hizmetkârları tarafından çıkarılıyor[139] ve ikinci avluya, divanhanenin karşısına yerleştiriliyordu. Orada, sultanın ve ricalin katılımıyla cenaze namazı, imparatorluk selamlığının karşılığı olan bir mekânda kılınıyordu.

II. Selim'in cenazesinden itibaren cenaze namazını hep şeyhülislâm kıldırmıştır. Bu arada III. Murad'ın cenaze töreni Pe-

---

134 Selânikî, I, s. 101.

135 Mehmet b. Mehmet (s. 128) cemaatte ulemadan kişilerin de bulunduğunu ekliyor.

136 Ancak, kurala aykırı olan bu örnekte, imamın çevresinde ölünün yakınlarının, yani hüküm süren sultanın ve vezirlerin bulunduğunu belirtelim.

137 Karş. G. Neciboğlu, *a.g.e.*, s. 79. Kanunî Sultan Süleyman'ın yeniden yaptırdığı ve içine bir mescid kurdurduğu II. Mehmed'in divanhanesi söz konusudur (karş. *a.g.e.*, Lev. II n° 25).

138 III. Murad'ın *cenaze namazı* için, karş. Hasanbegzâde, 476 r°; Selânikî, II, s. 435; Müneccimbaşı, III, s. 578; Naimâ, III, s. 107-108; Peçevî, II, s. 164. III. Mehmed'in namazı için karş. Mehmet b. Mehmet, s. 366; Müneccimbaşı, III, s. 517. I. Ahmed'in namazı için karş. Naimâ, II, s. 154.

139 *Testament*, II. Mehmed'in cenaze töreni dolayısıyla aynı hususu belirtiyordu. Selânikî, III. Murad'ın naaşı için bu durumu açıkça ifade ediyor (II, s. 435). Aslına bakılırsa Enderun'da onların (ve kuşkusuz sultanın) dışında bu görevi kimlerin yerine getirebileceği akla gelmiyor.

çevî'nin ve Naimâ'nın[140] bize aktardığı ilginç bir anlaşmazlığa konu olmuştur. Hoca Sadeddin, bir yakını olarak merhuma son bir hizmette bulunma şerefini talep etmiş ve sultanın rızasını almıştı: Hanefi icabına göre bu durumda namazı kıldırmak onun meşru hakkı olmuştu. Ancak Şeyhülislam Bostanzâde onu hazırlıksız yakalayarak namazı kıldırdı. Bunu bir fıkıh tartışması izledi, Sadeddin itiraz etti ve namazın tekrar kılınması için ısrar etti. Bostanzâde'nin bunun dinî kurallara aykırı olduğunu ileri sürmesi zor olmadı. Bu olay bize şeyhülislâma hiçbir öncelik hakkı tanınmadığını hatta merhumun yakınlarının –hükümdarın rızasını almak kaydıyla–[141] özel haklara sahip olduklarını gösterir. Ayrıca Bostanzâde'nin kendini kolayca kabul ettirebilmiş olması, bundan böyle şeyhülislâmlara tahsis edilen bu görevi üstlenmesinin doğal karşılandığını düşündürüyor, burada söz konusu olan şeyhülislâmların ölen sultana yakınlığından çok, kendisinin hanedan katında ve devletin merkezinde yürüttüğü görevlerdir.

Namaz sona erince, vezirlerin ve erkânın taşıdığı naaş[142] daha önce betimlediğimiz şekilde yas gösterilerinde bulunan halkın arasından geçilerek defin yerine götürülüyordu. Kahireli vakanüvis İbn İyâs, Osmanlı şehzadesi Süleyman Beg'in –kendi nazarında tamamen Türklere has olan– cenaze alayını şu terimlerle betimliyor: "Süleyman Beg'in atları önden gidiyordu, kuyrukları kesilmiş, eyerleri tersine çevrilmişti; sarığı ve ülke âdetince kırılmış yayları teskerenin üzerine yerleştirilmişti".[143] Şehzade Mustafa'nın naaşı Konya'dan Bursa'ya getirilirken Angiolello da yolda eyerleri tersine çevrilmiş kuyrukları boyalı atları[144] fark etmiştir. II. Mehmed'in[145] ve II. Baye-

---

140 Naimâ, I, s. 107-108; Peçevî, I, s. 164.

141 Bu rıza olmadığı takdirde, Hanefilerin bu konuda benimsedikleri hiyerarşiye göre bu kişiler en alt sırada yer alıyorlardı: karş. "Cenâze", s. 355 ve devamı.

142 Bu olguya herkes tanıklık etmektedir.

143 İbn İyâs, *Journal d'un bourgeois du Caire,* G. Wiet (ed.), Paris, Maisonneuve, 1955, I, s. 284. M. Esperonnier Memluklar hakkındaki makalesinde bu olaya dikkat çekiyor.

144 Angiolello, s. 68.

145 Karş. yukarda zikredilen *Testament,* Ş. Tekindağ, "Fatih'in Ölümü Meselesi",

zid'in[146] cenazeleri sırasında da kırık yaylara yapılmış bir göndermeyle karşılaşıyoruz. Atlara gelince, Altay gelenekleri[147] uyarınca artık efendileriyle birlikte gömülmeseler de, onları II. Mehmed ve II. Bayezid'in[148] cenaze alaylarını izlerken görüyoruz. Kanunî Sultan Süleyman'ın naaşının dönüşünü resmeden ünlü minyatürler, ön planda, ölen sultanın binicisiz atını temsil etmişlerdir.[149] Daha mütevazı bir sınıftan olsalar bile Türklerin cenaze törenlerinde atların yer aldığına başka kaynaklar da tanıklık etmektedir.[150] Ancak belki de bu uygulamayı İslâm'a uygun bulmadıklarından, yazılı Osmanlı kaynakları 15. yüzyıl sonundan itibaren bundan söz etmez. Cenazelerde insanbiçimciliк öğelerine yer verilmesi Türklere özgü ve Müslümanlıkla hiçbir ilgisi bulunamayan bir gelenek olsa da, zengin işlemeli örtüyle kaplanan tabutun baş kısmında bir sarığın bulunması[151] kabul görüyordu.

Babasının tabutunu vezirler ve beyler ile taşıyan II. Bayezid'in dindar bir evlat olarak davrandığını söylemiştik; iki ardılının bu noktada baba sevgisinden çok hükümdarlık haşme-

---

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, XVI/21, 1966, s. 95-108. Bu makale Angiolello'ya (s. 106), ama aynı zamanda Sarıca Kemal'e dayanıyor: *"hezâr at kuyruğun kestilerdi/nice bin kurulu yayı yaşdılardı"*.

146 Karş. Ş. Tekindağ, "Bayezit II'nin tahta çıkışı sırasında vukua gelen hâdiseler üzerine notlar", *Tarih Dergisi,* XIV, 1959, s. 85-96, s. 92, n. 36.

147 Karş. J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 106, 172-174.

148 Karş. yukarıdaki notlar. II. Bayezid'in cenaze törenini tasvir eden bir minyatürde tabutu izleyen iki at açıkça görülüyor: karş. Ş. Tekindağ, "Bayezid'in ölümü meselesi", a.g.m., lev. I. ya da I. Stchoukine, *a.g.e.*, lev. VI.

149 *A.g.e.*, lev. XXXVII; Atıl, *a.g.e.*, s. 95.

150 Karş. Th. Cantacassin, *Petit Traité de l'origine des Turcqz,* Ch. Schefer éd., Paris, 1896, s. 262; Pieter Coeck van Alost, *Les moeurs et ſachons de ſaire des Turcqz,* Anvers, 1553; K. Teply, *Die kaiserliche Grossbotschaft an Sultan Murad IV 1628,* Viyana, A. Schendl, s. 117.

151 Batılı yazarların hepsi yalnız sultanlara özgü olmayan sarığın tabutta yer aldığına işaret ederler. Elde bulunan (Doğu ya da Batı kökenli) minyatürlerde, desenlerde ve gravürlerde sarık açıkça görülmektedir. Birçok Türk ve Osmanlı mezar taşının insanbiçimci niteliği hakkında karş. H.-P. Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul,* Istanbuller Mitteilungen Beiheft 38, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1993, s. 1-6. Anadolu'da tabutun üstüne ölenin kişiliğini yansıtan giysi örneklerinin yerleştirilmesi alışkanlığı korunmuştur: karş. S. V. Örnek, *a.g.e.*, s. 56.

tini sergileme gayreti içinde oldukları izlenimini uyandırdıklarını da belirttik. Bununla birlikte, Venedik balyosuna göre, babasının naaşına namazın kılınacağı yere kadar at üzerinde refakat eden Süleyman, vezirlerin taşıdığı tabutu mezara kadar izlemek için yere ayak basmıştır.[152] Bu iki sultan, naaşı en azından defin yerine kadar izlemiştir. Oysa Kanunî Sultan Süleyman'ın cenazesinden sonra törenlerin bu son aşamasına sultanlar katılmayacaktır. II. Selim cenaze sırasında İstanbul'da değildi. Ancak, belki olağanüstü politik koşullardan kaynaklanan yokluğu, bir örnek sayılmıştır. Her durumda II. Selim'in ve ardıllarının cenaze törenleri sırasında naaş, namazda bulunan vezirler, ulema ve rical tarafından mezara taşınırken[153] yeni sultan dairesine çekilmiştir. Sultanın defin sırasında bulunmayışının nedeni ne olursa olsun, isterse bir rastlantıdan kaynaklansın,[154] en usta çağdaş yazarların bu konuda görüş ileri sürmeleri gerekirdi. Yazık ki kaynaklarımız bu konuda suskun kalmıştır. Bayan Necipoğlu'nun başka bir nokta üzerinde yaptığı öneriyi akla getirebilir ve bu tutumda, yeni sultanın ölümle temasını engelleyerek ölümün ona da bulaşmasını önlemek gibi bir kaygı payı bulunduğunu ileri sürebiliriz.[155] Bir defnin en ayrıntılı betimlemesi, Kanunî Sultan Sü-

152 Karş. M. Sanudo, *a.g.e.*, Venedik, 1886, süt. 358.

153 Osmanlı kaynakları her zaman naaşın birkaç metre de olsa bizzat rical tarafından taşındığını kesin bir şekilde ifade etmemize izin vermiyor: Hasanbegzâde, III. Mehmed'in naaşı için bu hususu açıkça belirtiyor (557 r°), ancak yazdıklarında ***kaldurub*** (Hasanbegzâde 476 r°) ya da *götürüb* (Naimâ, II, s. 154) gibi belirsiz terimlere rastlanıyor. Diğer taraftan, Boston'daki Museum of Fine Art'ta bulunan minyatürde III. Murad'ın naaşı din adamları tarafından taşınıyor, ulema, vezirler ve yüksek devlet erkânı tabutu öptükten sonra taşınışını ayakta izliyor (karş. N. M. Martinovitch, a.g.m.). Törenin hangi aşamasında yer aldığını bilmediğimiz tabutun öpülmesine tanıklık eden başka kaynaklar bulunmaktadır.

154 Gerçekten cenazede bulunmayışının iradesi dışında olduğu kesin değildir: karş. aşağıda n. 224.

155 Bu konuda Bayan Necipoğlu, Rönesans Fransası'ndaki kralların öncellerinin cenaze törenlerine katılmadıklarını anımsatıyor ("Dynastic Imprints..." *a.g.e.*, s. 30, no. 19). Ancak (Bayan Necipoğlu'nun görüşünün aksine) saltanat değişikliğinin *cülûs* sona erdiğinde tamamlandığını kabul edersek, Osmanlılarda ve Fransızlarda bu bağlamda durum farklı görünüyor. Gerçekten

leyman'ın cenaze töreni sırasında İstanbul'da bulunan Almosnino[156] tarafından yapılmıştır: Ceset önceden iyice düzleştirilen çukurun dibine yerleştirildi, bir kutu oluşturacak şekilde kenarlara dört mermer levha oturtuldu ve üzerine alacalı donuk akik bir kapak taşı örtüldü, kutunun iç yüzeyi doğrudan toprak üzerindeydi.[157] Tepesine mermer bir tümülüs düzenlendi ve üzerine "angora kumaşı" ya da "sultani diba" yayıldı. Son olarak yan tarafa ("hayatının savaşta geçtiği göz önünde tutularak") kılıcı yerleştirildi ve baş kısmına hayattayken düşkün olduğu sarığı kondu. 1595'te türbeyi ziyaret eden Wratislaw von Motrowitz gerçekten de lâl rengi ve zengin sırma işlemeli örtülerle kaplı bir sanduka görmüş, tepesinde bir sarık ve yan tarafta "hayatını savaşta kaybettiğinin ispatı olarak"[158] işli bir kılıç, bir yay ve bir tirkeş bulunuyormuş. Tacizâde Cafer Çelebi'ye[159] bakılırsa II. Mehmed'in mezarına yayının ve kılıcının konduğu, böylece Süleyman'ın zamanına göre Altay geleneğine[160] daha bağlı kalındığı izlenimi doğuyor. II. Bayezid'in cenaze alayı sırasında varlıkları belirtilen kırık yaylar da mezarına konmuş muydu?[161]

---

de Fransa'da (cenaze sırasında tasviriyle temsil edilen ölmüş kral defnedilene kadar hükümdar olarak kalıyordu. Bu durumda ardılının orda olması iki kralın bir arada bulunması anlamına geliyordu (karş. R. Gesey, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1987, s. 21, 80 ve devamı). Zaten R. Giesey, "birbirinden uzaktaki kültürlerin çeşitli cenaze ritüellerinin özelliklerini karşılaştırmanın kolay ama [tarihçi için] kısır çekiciliği konusunda bizi bizzat uyarıyor (*Le roi ne meurt jamais* adlı yapıtının 1960 baskısının önsözü, s. 8-9).

156 R. M. Almosnino, *a.g.e.*, s. 53.

157 Böylece İslâmî bir zorunluluk karşılanmaya çalışılıyordu. Karş. yukarıda zikredilen II. Murad'ın vasiyetnamesi.

158 *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz*, çev. A. H. Wratislaw, Londra, 1862, s. 68.

159 Ş. Tekindağ tarafından zikredilmiştir. "Fatih'in ölümü meselesi", a.g.m., s. 107, n. 39: *pîşine vaz edüb destâr/Komışlar yanına şimşîr-i hünbâr.*

160 Karş. J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 176.

161 Kırık yayların temsil ettiği simgesel değerler dizgesi, ölenin öbür dünyaya hizmetkârları, atları ve silahlarıyla gittiğini öngören Altay geleneğiyle çelişir görünüyor. Ancak yay ve oklar daha geniş bir anlam içeriyor ve aynı zamanda kişinin kendisini belirtiyordu: karş. J.-P. Roux, "Quelques objects numineux des Turcs et des Mongols, 3. L'arc et les flèches", *Turcica* IX/I, 1977, s.

Naaşın üzerine atılan son toprak öbeğinden sonra tören adabını tamamlayan son bir töre kalıyor: Kaynaklarımız, çoğu sultanın cenaze töreninde sadaka, yiyecek dağıtıldığına, dua ve Kuran okunduğuna tanıklık ediyor. Ancak bu kuşkusuz olağan bir durumdu ve bu olgu özellikle belirtilmediğinde[162] bile, bu Müslüman âdetinin ihmal edildiğine ilişkin hiçbir kanıt yoktur.

Defin Yeri

İstanbul'da, Bursa'daki Muradiye ile kıyaslanacak bir hanedan mezarlığı olmadığından, defin yerinin seçimi konusunda ortaya sorular atılabilir. Sultanların, Kanunî Sultan Süleyman'a kadar, adlarını taşıyan ve –I. Selim'in dışında– bânisi oldukları caminin mihrab duvarının önünde defnedildiklerini belirtelim. Sultanın caminin bânisi olması kuşkusuz defin yerinin seçiminde belirleyici bir neden oluyor, üstelik başkente bir selatin camii inşa ettiren sultan, böylece üstü kapalı bir şekilde türbesi için yeğlediği yeri belirtiyordu. Bu durumda, yalnızca *Testament*'ın bu konuya imada bulunmasına[163] ve Osmanlı kaynaklarının suskun kalmasına rağmen, Bayan Necipoğlu'nun,[164] II. Bayezid'in babasının türbesini onun kararlarına uygun olarak inşa ettirdiği varsayımına gönülden katılıyoruz. II. Bayezid'in[165]

7-28: "Zaman ve uzam içine, aşağı yukarı genel kabul edilebilecek ölçüde dağılmış bulanan tanıklıklardan, ölüleri yayları ve oklarıyla birlikte gömmenin ve yakmanın uygun bulunduğu biliniyor, bu uygulama kuşkusuz yalnızca onları ahrette kullanmaları için değil, aynı zamanda bu nesnelerin onların hayatlarının kendilerine kemikleri kadar yakın bir parçası oldukları için yapılıyordu, diyor, *l'Histoire Secrète*. Cuan-cuanlar'da ölünün eline bir yay yerleştirilir; Slav öncesi Bulgarlar'da [ölüye] kuşak ve yay bağlanır"; 1031'de Khitan imparatoru "ölmüş imparatorun kullandığı yayları ve okları yaktı"; "Tunguzlarda ölüler yayları ve birkaç gereçle bir sekinin üzerine yerleştirilir".... (s. 19 ve devamı).

162 I. Selim'in ve Kanunî Sultan Süleyman'ın cenazelerinde durum budur.

163 *Testament*'a göre II. Mehmed'in ölümünün arifesinde naaşının, "buyurduğum" yerde defnedilmesini emrettiği ileri sürülür (s. 24).

164 "Dynastic Imprints", a.g.m., s. 27.

165 *Ol câmi'-i dil-âvîz pîşgâhında ihzâr buyurdukları mezâr"* (Sadeddin, II, s. 209); Mehmet b. Mehmet, s. 45.

ve Süleyman'ın[166] da arzularını açıkça ifade ettikleri anlaşılıyor. Selatin camii Edirne'de olan ve Ayasofya'yı onarmış olan II. Selim, iki ardılıyla birlikte bu caminin önüne gömüldü.[167] Ne I. Selim ne de II. Selim İstanbul'da selatin camii yaptırdı.[168] Belki birincisi zaman bulamamıştı. İkincisine gelince, Taşköprüzâde'nin[169] anlattığı bir olay sultanın bir türbenin önceden kurulmasını uğursuzluk saydığını düşündürüyor. Oysa Mustafa Âli

---

166 Mehmet b. Mehmet, Süleyman'ın naaşının *vasiyet-i şerîfleri üzre* (s. 108) camisinin önünde defnedilmek üzere İstanbul'a getirildiğini yazıyor. Gerçekten de Süleyman'ın *vakfiye'si*, kendisinin ve eşinin türbesinin bakımını karşılayacak harcama paylarını öngörüyordu: karş. K. E. Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, Ankara, 1962, s. 10-11, 46 ve devamı.

167 Bu seçimin nedenleri için bkz. aşağıdaki not.

168 Yine de Edirne'de bir cami yaptıracak zamanı buldu. Ancak Edirne'deki Selimiye Camii'nin yapım tarihleri konusunda bir sorun vardır. Yazarların çoğu, çalışmalarının başlangıcını II. Selim'in saltanatına tarihlendirir (976/1568-69): karş. O. Aslanapa, *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara, 1978, s. 97; A. Kuran, *Sinan, the grand old master of Ottoman architecture*, Washington-Istanbul, 1985, s. 168; aynı yazar, "Mimar Sinan'ın camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan, yaşadığı çağ ve eserleri*, İstanbul, 1968, s. 203; G. Goodwin, *A History of Ottoman Arhitecture*, Baltimore, 1971, s. 261; D. Kuban, "Selimiye at Edirne. Genesis and Evaluation of its Style", *IVe Congrès International d'art Turc*, Aix-en-Provence, 1976, s. 105-111. Aslında bu yazarların hepsi anlaşılan bu caminin hareminin kapısındaki bir kronogramı yanlış yorumlamışlardır: Yazıtta belirtilen tarih aslında 976 değil, 972/1564-65'tir (karş. T. Gökbilgin, "Edirne" makalesi, *Enyclopédie de l'Islam*, 1961, II, s. 702, ve özellikle bu yazıtın F. Th. Dijkema tarafından yayımı, *The Ottoman Historical Incriptions in Edirne*, Leyden, Brill, 1977, s. 58-59 ve lev. n° VII). Bu olgu H. Stierlin'in görüşlerini destekler niteliktedir: "Süleyman'ın ölüm tarihi –5 Eylül 1566– ile çalışmaların 1567'de başlangıç tarihi arasındaki süre o kadar kısadır ki saray mimarının Süleyman hayattayken bu proje üzerinde çalışmaya başladığı düşünülebilir" (H. Stierlin, *Soliman et l'architecture ottomane*, Paris, Payot, 1985, s. 200). Aslında kendisi 1567 tarihinden söz eden ilk yazardır. Diğer taraftan Mimar Sinan'ın anlattığına göre (15r°) "(II. Selim) tahta çıktığında, Edirne şehrine çok büyük bir ilgi ve bağlılık gösterdiği için, orada zamanın akışı içinde başka hiçbir örneğine rastlanmamış bir cami inşa edilmesini ferman eyledi. Bendeniz bu fakir de Edirne şehrinde tüm cihan halkının hayranlığını toplayan çok güzel bir caminin planını yaptım." Yazıtın tartışılmaz tanıklığı ile yapının mimarının anıları arasındaki çelişki çözümsüz görünmektedir. Görünüşe göre gerçeğe en yakın varsayım, caminin yapımının Süleyman tarafından buyurulduğu ve Selim'in başkentte kendi adına selatin bir külliyenin yapımını belirsiz bir zamana erteleyerek bu pahalı siparişi gerçekleştirmeyi üstlendiği, ancak Edirne'deki selatin camiini kendi himayesine aldığıdır. Bu durumda Sinan'ın anlatısı resmî bir versiyonu yeniden dile getirmektedir.

169 Karş. Taşköprüzâde, *Tâ'rih-i sâf*, İstanbul, 1287, s. 80.

mezar yerini kendisinin belirlediğini yazıyor.[170] Buna karşılık I. Selim'in camiinin (dolayısıyla mezarının) konumunun Süleyman[171] tarafından belirlendiği biliniyor. III. Murad ve III. Mehmed Ayasofya'nın yanına defnedilmiş olsalar da, I. Ahmed Ayasofya'nın karşısına kendi adını taşıyan etkileyici camiyi yaptırarak bu yolla açıkça kişisel bir politik seçimde bulunuyordu.[172]

Ölen sultanın dilekte bulunmasının yeterli olup olmadığı da soruşturulabilir. O defnedildiği sırada, tahta geçmiş olan ardılı, tek sultan, yani tek efendiydi. Bu bakımdan vakanüvislerin, II. Bayezid'in,[173] I. Selim'in[174] ve Süleyman'ın[175] defin işlemlerine, oğullarının fermanı üzerine girişildiğini belirtmeleri anlamlıdır. İlerdeki dönemlerde sultanın fermanından açıkça söz edilmiyor, ama o zamana kadar sürmüş olması çarpıcıdır. Ölen sultan belirli bir yere defnedilme dileğinde bulunmuş olsa da olmasa da, bu arzusunun ancak tahttaki sultanın buyruğu üzerine gerçekleşebildiği açıkça ortaya çıkmaktadır!

Mezar anlaşılan son anda hazırlanmıştır: Mehmet b. Mehmet'e göre "Süleyman merhum Sultan Mehmed Han'ın mukaddes camiinde namazını eda ettikten sonra babasının denize hâkim ulu bir mekânda defnedilmesini buyuran bir ferman çıkardı."[176] Süleyman'ın cenaze törenini temsil eden minyatür, kortej ilerlerken, sultanın külliyesinin duvarlarının gerisinde, mezarcıları görkemli bir otağın altında mezar çukurunu kazarken gösteriyor.[177] Süleyman'ın cenazesinde görülen[178] ve me-

---

170 Mustafa Âlî, 402 v°.

171 Celâlzâde, 26 r°; Mehmet b. Mehmet, s. 54.

172 Ulemanın itirazlarına rağmen I. Ahmed'in savaş ganimetinden oluşmayan fonlarla İstanbul'da bir cami inşa ettirerek hanedanın şanını pekiştirmek gibi politik bir seçim yaptığı sanılıyor: Karş. G. Necipoğlu, "The Süleymaniye Complex in Istanbul: An İnterpretation", *Muqarnas*, III, 1985, s. 97-117 (s. 113).

173 Sadeddin, II, s. 208.

174 Mehmet b. Mehmet, s. 54.

175 Peçevî, I, s. 423.

176 Mehmet b. Mehmet, s. 54.

177 Karş. örneğin, Atıl, *a.g.e.*, s. 96.

178 Türk dünyasında bu uygulamaların referansları için, karş. G. Necipoğlu, "Dynastic Imprints....", a.g.m., s. 29, no. 15; J.-P. Roux, *a.g.e.*, s. 148.

zarı geçici olarak barındıran bu cenaze otağının varlığı I. Selim,[179] II. Selim,[180] III. Murad[181] ve III. Mehmed'in cenaze törenlerinde de görülür.[182]

Bu geçici koruma alanı kısa süre içinde yerini görkemli bir türbeye bırakır: G. Necipoğlu'nun[183] vurguladığı gibi bu türbenin gerçekten de sonradan, yani hüküm süren sultanın buyruğu üzerine yapıldığı sanılmaktadır. Yazarlarımız II. Bayezid,[184] I. Selim[185] ve III. Murad'ın[186] türbeleri konusunda bu noktaya kesin olarak tanıklık ediyorlar. III. Mehmed'in türbesinde, I. Selim'inkindeki gibi, yapının ardılının buyruğu üzerine inşa edildiğini belirten bir yazı bulunur. Olayların geçtiği dönemde çocuk olan Evliya Çelebi, I. Ahmed'in[187] türbesi için de aynı şeyi söyler. Buradaki bir yazıt yapının bitimini 1028/1618-19'a yani sultanın ölümünden[188] en az bir yıl sonraya tarihlendirir, II. Selim'in cenaze töreni sırasında bir cenaze otağından söz edilmesi[189] bu

---

179 Karş. *Celâlzâde, Selîmnâme*, A. Uğur ve M. Çuhadar (ed.), Ankara Kültür Bakanlığı, 1990, s. 222.

180 Selânikî, I, s. 101.

181 H. G. Rosedale *a.g.e.*, içinde, Venier, s. 39.

182 Hasanbegzâde, 557 r°.

183 G. Necipoğlu, "Dynastic Imprints...", a.g.m., s. 127.

184 Sadeddin (II, s. 209) ve Mehmet b. Mehmet (s. 45) sadece mezardan Kemalpaşazâde ise (3, s. 68) onun inşa halindeki mezarından *(binâ olınan kabr-ı ma'müresi)* söz ediyorlar. Bu, oldukça üstü kapalı bir ifadedir, Müneccimbaşı ise (III, s. 443) türbenin önceden hazırlanmış olduğunu belirtir gibidir *(türbe-i şerîflerine defn olundılar:* ancak türbe sözcüğü çok geniş bir anlamda kullanılmış olmalı). Buna karşılık Celâlzâde'nin ifadesi çok açıktır: karş. Selîmnâme, s. 101 *("üzerlerine bir 'alî türbe-i münevver ü müseddes yaptılar")*.

185 Celâlzâde, *Selîmnâme;* Müneccimbaşı III, s. 475; Mehmet b. Mehmet, s. 54. Türbenin kapısının üzerindeki yazıt, yapının Süleyman'ın buyruğu üzerine inşa edildiğini ve *I Muharrem 929* (20 Kasım 1522) tarihinde tamamlandığını açıkça belirtir; karş. H. Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992, s. 123 ve resim 51 (s. 126).

186 Mustafa Âlî, 500 v°; Selânikî, II, s. 457; Rosedale, *a.g.e.* içinde, Venier s. 39; Peçevî, II, s. 164. Yapı 1008/1599-1600'de yani III. Murad'ın ölümünden dört yıl sonra tamamlanmıştır; karş. H. Önkal s. 181.

187 G. Neciboğlu tarafından zikredilmiştir. "Dynastic Imprints. ..." a.g.m., s. 29.

188 Karş. H. Önkal, *a.g.e.*, s. 196.

189 Türbede bulunan bir yazıt onu 984/1576-77'e tarihlendiriyor: karş. *a.g.e.*, s. 167.

sultanın türbesinin de, ölümünün üzerinden bir yıldan uzun bir süre geçtikten sonra tamamlandığı anlamına gelir.

Buna karşılık Kanunî Sultan Süleyman'ın türbesi ilk bakışta çözümsüz bir sorun gibi çıkar karşımıza. Üzerinde yapımına[190] ilişkin hiçbir yazıt bulunmamaktadır. Daha geç dönem Osmanlı vakanüvislerinin de desteklediği ve bu sultanın cenaze töreni sırasında İstanbul'da bulunan Almosnino, türbesinin sonradan mezarının üzerine kurulduğunu açıkça ifade eder.[191] İyi niyetinden kuşku duymamız için hiçbir neden yoktur.[192] Diğer taraftan, Barkan'ın yayımladığı hesaplarda yalnızca tek bir türbe söz konusudur, bu da olasılıkla Mart-Nisan 1558'de vefat eden Hürrem Sultan'ın türbesidir.[193] Buna karşılık Ahmed Refik tarafından yayımlanan mühimme defterlerinin bir belgesi 27 Ocak 1568 tarihli bir fermanın metnidir. Bu fermanda ise türbenin inşası için mermer ustası taş yontucuların gönderil-

---

190 Karş. *a.g.e.*, s. 154.

191 R. M. Almosnino, *a.g.e.*, s. 53; Müneccimbaşı, III, s. 521; Mehmet b. Mehmet, s. 108.

192 Verdiği bazı ayrıntıların uydurma olduğu sanılmaktadır: Bu bağlamda, tabut kapıdan geçemeyecek kadar geniş olduğundan (s. 52), Süleymaniye külliyesinin duvarının her iki yanına nasıl alelacele tahta merdivenler yapıldığını anlatıyor.

193 Aksine, caminin Kasım 1557'de açılışından beş buçuk ay önce tamamlanan Süleymaniye vakfiyesi, her iki türbe için gerekli harcamaları öngörmektedir (karş. K. E. Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi,* Ankara, 1962, s. 10-11, ve 46 ve devamı, lev. 172 ve devamı). Karş. Ö. L. Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı,* Ankara, 1972-1979, belge no.'ları: 327 (II, s. 145), 336 (II, s. 147), 262 (II, s. 121), 333 (II, s. 146), 337 ve 338 (II. s. 147), 368 (II, s. 153), 432 (I, s. 176), 472 ve 474 (II, s. 186), 486 (II, s. 188). Bu belgeler, hakkında daha kesin bilgi verilmeyen bir türbenin pencereleri, sütunları, kandilleri ve çini levhalarıyla ilgilidir. Bu belgelerden biri mutlaka Hürrem'in türbesiyle ilgili olmalı: Sekiz vitraydan oluşan bir sipariş söz konusudur, gerçekten de bu sayı bu yapının üst pencerelerinin sayısıyla aynıdır (belge n° 432). Bu hesapları içeren iki defterin (n° 138 ve 155) Ocak-Şubat ve Temmuz 1558 tarihli olduğuna dikkat çekelim, bu durumda birincisi Hürrem'in ölümünden önceki bir tarihe aittir. Her şekilde hepsi türbe üzerinde yapılan son çalışmalarla ilgilidir. Bu durumda Süleyman'ın eşinin ölümünden sonra mezarının üzerine bir türbe yaptırdığı söylenemez (karş. M. Ç. Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları,* Ankara, 1980, s. 35; T. Gökbilgin, "Hürrem Sultan" başlıklı makale, *İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1964, s. 595). Hürrem'in kaygı verici sağlık durumundan Süleyman'ın onun öleceğini sezdiği sonucunu çıkarmak mı gerekiyor?

mesi buyurulmaktadır.[194] Aslına bakılırsa çalışmaların bu tarihte tamamlanmamış olduğunu gösteren bu belge, inşaatın Süleyman'ın ölümünden sonra başladığını açıkça kanıtlamıyor. Yine de ölümden beri aradan geçen zaman göz önünde tutulduğunda, bu husus olası görünüyor. Sultanın cenaze törenini temsil eden Osmanlı minyatürü mezar kazıcılarını bir yapının içinde değil de, bir otağın altında çukur kazarken gösteriyor. Yan tarafta iki yapı seçiliyor, bunlardan biri kuşkusuz Hürrem Sultan'ın türbesidir. Esin Atıl[195] gerçeği yansıtabilecek bir varsayımla, ikinci yapının mezarlık bekçilerinin barınağı olması gerektiğini yazıyor. Bu durumda, elimizde, Süleyman'ın türbesinin, oğlu II. Selim tarafından yaptırıldığını düşünmemizi sağlayan bir Osmanlı kaynak külliyatı mevcut demektir. Oysa, Süleyman'ın ölümünden önce İstanbul'dan ayrılan Melchior Lorichs'in çizdiği ünlü panorama, bu yapının niteliği konusunda kuşkuya yer bırakmayacak el yazması bir not düşülerek Süleyman'ın *türbesini*[196] gösteriyor. Böylece görünüşe göre aynı ölçüde güvenilir, ancak birbirleriyle tamamen çelişen kaynaklar çıkıyor karşımıza. Neden ne olursa olsun, sultan türbelerinin sürekli olarak içinde yatanların ölümlerinden sonra inşa edildiğine bakarak, daha çok Osmanlı kaynaklarına inanma eğilimindeyiz. Bu durumda Lorichs'in çiziminde Süleyman'ın türbesinin varlığı nasıl açıklanabilir? Günün birinde bu soruya eğilecek uzmanlara erken bir yanıt sağlama iddiasında bulunmadan iki varsayım ileri sürülebilir: Birincisi, çizimcinin planlarını önceden bildiği türbeyi çizimine eklemesi;[197] ikincisi ise

194 *Onuncu asr-ı hicrîde İstanbul Hayatı (1495-1591)*, s. 15, n. 3: "Babam Süleymân Han *(nevverre Allahu merkadehu)*nun *türbe-i şerîfi binâsı içün*". Bursa, Amasya, Kastamonu ve Merzifon kadılarına hitaben yazılmış ve *mermer işi bilür üstâd taşçılar* gönderilmesini buyuran emirname. Türbenin 1567'de tamamlandığı olgusunun arkeolojik bir doğrulaması için, karş. G. Goodwin, *a.g.e.*, s. 237.

195 *A.g.e.*, s. 96.

196 Levhaların röprodüksiyonu Eugen Oberhummer'in yapıtında yer almaktadır: *Konstantinopel unter Sultan Suleiman dem Grossen*, Münih, 1902; karş. lev. X, c *(Suldan Soleyman Begrebnuss)*.

197 Esin Atıl kaynak belirtmeden şunları yazıyor (*a.g.e.*, s. 96): "Süleymaniye Külliyesi gibi başkentteki birçok saltanat binasının mimarı Sinan'ın yapısı

Almanya'ya dönüşünden sonra onu çizime katması.[198] Bu konuda kesin bir çözüm önermeye ne yetkimiz ne de niyetimiz var. Görünüşe göre Süleyman'ın da 16. yüzyılda vefat eden bütün sultanlarla aynı durumda olduğu sonucunu çıkarmakla yetineceğiz. Türbesi, ölümünden sonra oğlu ve ardılının buyruğu ile mezarının üzerine yaptırılmıştır.

Bu bağlamda bunca düzenli bir şekilde uyulan bu âdetin anlamını irdelemek gerekiyor. G. Necipoğlu[199] şöyle yazıyor: "Ölmüş padişahların selefleri için yapılan bu türbeler Osmanlı Hanedanlığı'nın meşruiyetini, görkemli sülalenin devamlılığını da vurgulayarak hem mimari, hem de törensel açıdan göstermiştir." Daha kısa vadede, vakanüvislerin tanıklık ettiği üzere, ölen hükümdarın defninden önce tahttaki sultanın ferman çıkarmasına bağlanabilecek bu uygulama da bir ölçüde, yetkilerin el değiştirmesindeki her türlü kopukluktan kaçınılmasına katkıda bulunuyordu. Kurumsal olarak kendisi tara-

---

daha önceden tasarlanmış, yeri belirlenmiş fakat ancak 1566'dan sonra inşaatına başlanmıştır." Süleyman'ın ölümünden çok daha önce Pierre Gylles'in yazdıklarına bakılırsa, türbenin yapılacağı yer çoktan saptanmıştı: karş. P. Gylles, *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri quator*, Lyon, 1562, s. 39.

198 Bu konuda, Stefanos Yerasimos'un kısa notları, bkz. 15 Şubat-14 Mayıs 1990'da Paris'te Galeries Nationales du Grand Palais'de açılan serginin kataloğu, *Soliman le Magnifique*. Burada (s. 208) Lorichs'in 1559 yılının ikinci yarısında İstanbul'dan ayrıldığını öğreniyoruz. Gerçekten de sanatçı panoramasını o yıla tarihlendirmiştir, ancak kâğıdın filigranına bakılırsa, "panoramanın son şeklini elde etmek için aslına bakılarak yapıları birçok desen 1561'e doğru yeniden çizilmiş olmalı" (s. 294-295). Aslında Süleymaniye ile ilgili levhada filigran yoktur (karş. G. Sieverhich ve H. Budde (ed.), *Europa und der Orient 800-1960*, Berliner Festspiele Bertelsmann Lexicon Verlag, 28 Mayıs-27 Ağustos 1989'da Berlin'de açılan bir serginin kataloğu). Bununla birlikte, sanatçının Batı'ya döndükten sonra yapıtını yeniden elden geçirdiği bilinmektedir. Ayrıca, gravürleri üzerinde yapılan incelemeler, sanatının gerekleri için gerçeği değişikliğe uğratmaktan çekinmediğini gösterir: "Lorichs, Almanya'ya döndükten sonra desenlerinin gravürlerine giderek sıklıkla hayali öğeler katmıştır, bunu kuşkusuz halkın beğenisini kazanmak için yapıyordu, ancak böylelikle bunların belgesel niteliklerini kısmen zedeledi. Değişikliğe uğratılan unsurlar, nesneler, kıyafetler genel olarak kişilerden çok mimarlıkla ilgilidir" (*Soliman le Magnifique*, *a.g.e.*, s. 290). Bu durumda türbenin geç bir dönemde çizilmiş olması akla aykırı değildir, ancak bu husus, sanat tarihçilerinin alanına giren bir konudur.

199 "Dynastic Imprints", *a.g.e.*, s. 33.

fından belirtilen bir yerde defnedilmesini buyurduğu babasının türbesini inşa eden oğul, hüküm süren tek sultan olarak ortaya çıkıyordu. Gerçekten de yasın son bulmasının ardından yapılan ve baba sevgisini gösteren bu davranış, ölen sultanın şanı için yapılan cenaze kapsamındaki törenleri oluşturan dinsel törelerden biri değil, yeni sultanın ilk işlerinden biriydi.[200] Selânikî'nin, III. Murad'ın türbesinin inşasına ilişkin yazdığı birkaç satır bu konuda açıktır:

> "Cemaziyülâhir ayının 6'sında,[201] Allah'ın inayeti ve mağfireti üzerinde olan Sultan Murad Han'ın türbesinde gece gündüz Kur'an okuyan hafızlar kırk günlük vazifelerini tamamlayınca[202] merhumun merhamet dolu ruhu için aş pişirilip yoksullara ve sefillere dağıtıldı, sadakalar verildi, başka hayır işleri yapıldı. Neden sonra dualara ve övgülere bir son verildi. Dönemin mimar başı olan Davud Ağa kutsal türbenin planını sekizgen bir şemaya göre yaptı, inşaat için gereken malzemeler ve araçlar hazırlandı, temeller atıldı ve yukarıda belirtilen tarihte binanın duvarları çakılmaya başlandı."[203]

Hanedana Has Bir Cenaze Töreni Var mıydı?

Tahmin edilebileceği gibi belirli noktalarda sultanları sıradan Müslüman tebaadan ayıran fark, yalnızca törenlerin görkemi ve şatafatıydı.

Acılı evlada olduğu kadar kalabalığa da mal olan çoğu yas gösterisinin durumu böyle olmalıydı. Bir an için zamanın seçi-

---

200 Bu açıdan G. Neciboğlu'nun görüşünü paylaşıyoruz (*a.g.e.*, a.g.m., s. 33): Baba için türbe yaptırma ile ataların mezarlarına yapılan törensel ziyaretler arasında bağlantı kurulmalıdır. Bu son konu için, karş. N. Vatin, "Aux origines du pèlerinage à Eyüp des sultans ottomans", *Turcica*, XXVII, 1995, s. 91-100.

201 16 Şubat 1595.

202 Burada kronolojik bir tutarsızlık vardır. Cemaziyülâhir'in 6'sı (bölüm başlığının belirttiği gibi) III. Murad'ın ölümünden kırk gün değil bir ay sonrasına denk düşer. Ayrıca, bu tarihi 16 olarak okumayı önererek metinde düzeltme yaptığımızı varsaysak bile Kuran okuması yine kırk günden az sürmüş oluyor. Bu çelişkiler, cesedin normal olarak öldüğü gün defnedilmesi gereğinden kaynaklanıyor olmalı.

203 Selânikî, II, s. 457.

mini hesaba katmazsak, dini zorunluluklar olan gasil ve kefenleme için de durum aynıdır. Müezzinlerin bir ölümü ilan etmeleri (cenaze salâsı) ve tellalların haberi yaymaları sultanlara özgü bir şeref değildi. Bugün hâlâ Anadolu'da geçerli olan bu âdet[204] cenaze törenlerinin[205] ne zaman yapılacağının olabildiğince çok kişiye duyurulmasını sağlıyordu. Yakınların katıldığı cenaze namazı dinsel bir zorunluluktu. III. Murad sarayın ikinci avlusunda (ama değindiğimiz gibi bir mescidin yakınında) babasının ruhu için cenaze namazını kıldırarak âdeti bozmuş olsa bile, Selânikî'nin yaptığı betimleme Osmanlı hanedanının bu konuda dinsel töreye uyduğunu doğruluyor. Cenaze törenine son noktasını koyan dualara, vakıf tesislerine ve sadakalara gelince,[206] olasılıkla hanedana has bir görkem sergilemekle birlikte, bu uygulamalar da İslâmî zorunluluklardı.[207] Özellikle sadakalar, ölmüş kişinin oruç tutma konusunda ve dolayısıyla başka alanlarda dinsel vecibelerini aksatmış olabileceği düşünülerek günahlarını bağışlatmayı amaçlıyordu.[208] Bu durumda, sadakaların "merhumun ruhunu şadetmek" için verildiğini yazan Kemalpaşazâde'nin[209] ve Sadeddin'in[210] bu ifadesini harfi harfine kabul etmek gerekir: bu tutum ilke olarak, hanedanın görkemini ifade eden bir davranış değil, ölüye karşı yerine getirilen dinî bir görevdir.[211]

204 Karş. "Cenâze salâsı" yukarda a.g.m., S. V. Örnek, *a.g.e.*, s. 41-42.

205 Düşünce planında bu törenlere katılmak bir yerleşimin bütün halkının görevidir, ancak kuşkusuz birçok muafiyet söz konusudur (Başoğlu, s. 10). Tek bir kişinin katılımı bile cenaze namazını geçerli kılmak için yeterlidir ("Cenâze", s. 356).

206 Bu bağışlar, ayrıca dağıtılan cülûs bahşişleriyle karıştırılmamalıdır.

207 Sofuların bu durumu kınanılacak bir yenilik (*bi'dat*) olarak karşıladıkları gerçektir ("Cenâze", s. 375). Ancak Osmanlıların tam aksine böylelikle Sünnîliğe uygun bir davranışta bulundukları duygusuna kapılmaları olasıdır.

208 Karş. H. F. Başoğlu, *a.g.e.*, s. 17.

209 Kemalpaşazâde, 3, s. 68 (II. Bayezid konusunda).

210 II. Mehmed (II, s. 7) ve II. Bayezid (II, s. 209) konusunda.

211 III. Murad'ın ölümünde Macaristan'da seferde olan vezir-i âzam'ın ölmüş sultanın ruhunu şad etmek için sadaka dağıtması bu savı güçlendirmektedir. Vezir konumunda bile olsa bu davranışı cenaze sadakası dağıtmanın yeni sultana has bir ayrıcalık olmadığını göstermektedir. Karş. Talîkîzâde, *Şehnâme-i hümâyûn*, Ch. Woodhead (ed.), Berlin Klaus Schwarz, 1983, s. 365.

Aslında bir türbe kurulması İslâm'ın en eski buyruklarına uygun değildir, ama bu uygulama mali olanakları bulunanlarda eskilere dayanıyordu ve çok yaygındı.[212] Mezarlarının (düzenlenmesini değilse bile) yerini az çok açıklıkla saptayan sultanlar kendi çağdaşlarından farklı bir şey yapmıyorlardı.[213] Bir ölüyü, yaptırdığı caminin mihrabının önüne gömme âdetine gelince, bu çok sıradan bir olguydu: Bu noktada, II. Mehmed, II. Bayezid, Kanunî Sultan Süleyman ve bir bakıma I. Selim ile dönemlerinin devlet ricali arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Onların defnedilmesini buyuran fermanların varlığı zaten bu analizi pekiştirmektedir. Bu husus ile 16. yüzyılın son üçte birinde tanık olunan, ancak II. Bayezid döneminden kalmış olabilecek bir uygulama arasında bağ kurmak çekici görünmektedir: Sur içi defin gerçekten de sultanın iznine bağlıydı.[214] Öldükten sonra sıradan Müslümanlar haline gelen sultanlar için de durumun aynı olduğu düşünülebilir mi?

Gerçekten de bu fermanların çıkarılması Müslümanlığa çok yakın bir ölüm anlayışını akla getiriyor. Ölüm karşısında insanlar eşittir: Bu, vekayinamelerde çok sık yer verilen mersiyelerin olağan bir temasıdır. Ölümünden sonra sultan bir hiçtir, mezarının yeri konusunda belirtmiş olabileceği dilek, ancak ardılının fermanıyla rıza göstermesi halinde değer taşır.

Demek ki Osmanlı sultanlarının cenaze törenleri olabildiği ölçüde, üzerinde hüküm sürdükleri toplumun âdetleri ve bağlı oldukları dinî kurallarla sıkı bir uyum içindeydi. Ancak bazı noktalarda dikkat çekici özellikler saptanıyor.

Kuşkusuz sultanın cenazesinde verilen sadaka miktarlarının çok yüksek oluşu onlara haşmet kazandırıyordu.

212 Karş. Y. Ragib, "Les premiers monuments funéraires de l'Islam", *Annales Islamologiques*, IX, 1970, s. 2-36.

213 Karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans-II. Statut, police et pratiques quotidiennes (1565-1585)", *Turcica*, XXVI, 1994, s. 169-210 (s. 185 ve devamı).

214 Karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "Documents sur les cimetières ottomans -I. Autorisations d'inhumation et d'ouverture de cimetières à Istanbul *intra-muros* et à Eyüp (1565-1601)", *Turcica*, XXV, 1993, s. 165-187; ayrıca bkz. N. Vatin'in bu yapıttaki incelemesi.

Bu özelliklerin başlıcası kuşkusuz, dinin emrettiği gibi, ölüyü en kısa süre içinde defnetme zorunluluğuna saygı göstermekteki aksamadır, bu kurala uymamanın doğuracağı hijyen sorunları bile göz ardı edilmiştir. Osmanlıların bu kurala uymayışının isteyerek olmadığı izlenimi doğuyor. Bu duruma, Kanunî Sultan Süleyman'ın ölümüne kadar gasle ve kefenlemeye olabildiğince çabuk girişilmesinin[215] yanı sıra, ilginç geçici defin uygulaması tanıklık ediyor. Bu son çözüm Saray'da ölen sultanlar için geçerli olmamıştır: Belki de geçici bile olsa, mezar kutsal bir yer olduğu ve başka bir kullanıma açık olamayacağı için[216] bu şekilde davranılmıştır. Zigetvar ovasında bu husus pek az sakıncalıyken Saray'ın içinde durum kuşkusuz farklıydı. Nitekim II. Selim'in cesedi buzun içinde muhafaza edilmiştir! Buna karşılık, o tarihten itibaren gasil için cülûsun tamamlanması, yani sultanın ardılının başkente gelmesini bekleme eğilimi doğmuş gibidir. Bu uygulamanın politik nedenleri olabileceği görüşünü daha önce ileri sürmüştük.

---

215 1495'te Napoli'de Fransız ordusunda ölen Cem Sultan'ın arkadaşlarının tepkisi bu bakımdan belirgin bir özellik taşımaktadır. Kral VIII. Charles'ın şehzadenin naaşına karşı alacağı tavır kuşkusuz belli değildi. Bu durumda arkadaşları çabucak önlem aldı: "en azından, kâfirlere haber vermeden çarçabuk su ısıttılar. Celâl Beg (cesedi) su ile ıslattı. Sinan Beg onu yıkadı ve sarığının şemlesiyle onu sardı. Sonra orada bulunan altı yedi kişi toplanıp namaz kıldılar ve haber ancak bundan sonra Fransa kralına verildi" (N. Vatin, *Sultan Djem. Un prince Ottoman dans l'Europe du XV^e siècle d'après deux sources contemporaines: Vâkı'ât-ı Sultân Cem/Oeuvres de Guillaume Caoursin* içinde, *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*, s. 238). Taşrada ölüp sonradan Bursa'ya ya da İstanbul'a nakledilen şehzadelerin bazılarının namazları nakilden önce bulundukları yerde kılınmıştır: Kanunî Sultan Süleyman'ın oğulları, Mustafa'nın (Ereğli'de idam edildi ve Bursa'ya gömüldü) ve Cihangir'in (İstanbul'da defnedildi) durumu budur. Sultan belki de ikincisinin namazına katılmayı arzu ederdi. Ancak Ereğli'de kazaskerlerin karşısında kılınan Mustafa'nın cenaze namazı için böyle bir durumun söz konusu olmadığı açıktır. Karş. Celâlzâde (437 v°, 439 v°) ve Peçevî (I, 306).

216 Karş. M. E. Düzdağ tarafından yayımlanan Ebussuud'un fetvası: *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun, 1983, s. 174 (n° 870): "*Sual:* Eğer Zeyd bir ölünün defnedildiği bir arazide ama ceset çürüdükten sonra ve arazi sahibinin bilgisi dahilinde bostan ekerse, bostanın çevresindeki bölgenin haraç-ı arzını toplayan Amr, Zeyd'in bostanından da haraç alabilir mi? *Cevap:* Eğer ölü Müslüman ise, bostanın yıkılıp arazinin mezarlara ayrılması gerekir."

Belki de gaslin ardından cenaze namazının ve defnin en kısa süre içinde gerçekleştirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Öyleyse, bu noktada da dinî bir kaygının varlığı saptanmış oluyor.

Bu karışık uygulamalara başvurulması için kuşkusuz güçlü nedenler gerekiyordu. Önce, yeni sultan tahta geçmeden gizliliği koruma gereğini hatırlatalım. Namazdan önce defin yapılamayacağına göre, cenaze namazını kılmak için tahtın vârisini beklemek gibi her zaman çok saygı gösterilen kural da benzer bir zorunluluğun varlığıyla açıklanabilir. Sıradan kişiler arasında hiç tanık olunmayan bu âdetin varlık nedeni hanedanda süreklilği sağlama istemi olmalıdır. Gerçekten de yeni sultan *cülûsundan sonra* halkın önünde (II. Selim'in ölümüne kadar) ve daha önemlisi kul tâ'ifesi'nin önünde, son bir kez eski sultanla bir araya gelmiş oluyordu.

Defnin gecikmesinin diğer önemli nedeni ölen sultanı başkentte defnetme iradesinden kaynaklanmaktadır.[217] II. Mehmed'in durumu bir yana, İstanbul'dan uzakta ölen ardıllarının başkente getirilmelerine önem verildiği açıktır. Burada da kuşkusuz hanedanın devamlılığını sağlama arzusu görülmelidir; bir sultan, ardılının cülûsundan sonra defnedilebiliyordu, cülûs ise başkentte yapılmalıydı. Diğer taraftan sultanları İstanbul'da defnetme uygulaması, Kanunî Sultan Süleyman'ın hükümdarlık dönemine kadar şehzadelerin Bursa'da defnedildikleri düşünülürse, daha da belirgin bir imparatorluk anlayışını vurgulamış oluyor: Sultanları, II. Mehmed'in fethettiği Kent'te gömerek, hanedan geleneğinin zararına da olsa, bir imparatorluk politikası yüceltiliyor.[218] Büyük türbe/camilerin inşası bu yücelmenin bir simgesiydi. Aslında, daha yakından bakıldığın-

217 Bu cümleyi izleyen açıklama için karş. N. Vatin ve S. Yerasimos, "L'implantation des cimetières musulmans intra-muros à Istanbul", J.-L. Bacqué-Grammont ve A. Tibet (ed.), *a.g.e.*, II, s. 38-56.

218 Şehzade Mehmed imparatorluğa özgü bir görkem içinde İstanbul'a gömülen ilk şehzade oldu. Babası Kanunî Sultan Süleyman'ın bu kararının politik nitelikte olduğu açıktır. Nitekim, çok sevdiği diğer oğlu Cihangir'in de İstanbul'da kardeşinin yanına defnedilmesine karşın, idam edilen Mustafa'nın cesedi Bursa'ya nakledilmiş, asi Bayezid ve oğulları ise Sivas'ta toprağa verilmiştir.

da, vakanüvislerin betimlediği şekliyle I. Selim'in ölümünden sonra mezarı için seçilen alanın hâkim konumu bu duyguyu güçlendirmektedir: Bu alan bir türbeden çok bir selatin camii için ideal görünüyordu. Bu mantık doruğuna Ayasofya'nın seçimiyle ulaştı. Selânikî, eski bir ibadet yeri *(ma'bed-i kadîm)* olarak tanımlıyordu Ayasofya'yı. Mekânın İslâmiyet öncesi geçmişine açıkça gönderme yapan bu formül, böylece bu tercihin imparatorluk bağlamında yapılmış olduğunu vurguluyor.[219] Kısa süre içinde Ayasofya ile Sultanahmet arasında bir tür hanedan mezarlığının gelişmesi bir rastlantı değildir. Bayan Neciboğlu'nun belirttiği gibi, bu sultan türbeleri artık kıble duvarının gerisinde yer almıyordu, Divan Yolu'na dönüktüler, "merasim yoluna[220] daha yakın olma ve daha görünür olma arzusunu gösteren bir yerleşim kararı"ydı bu.[221] İlk sultanların (ya da orada bulunmadıklarında en yüksek devlet ricalinin) kent surlarının dışına çıkarak ölen sultanların naaşını karşılamaları ve onları "kentin içine" *(derün-i şehre)* sokmalarına dayanan kortej âdetini bu politik anlayışa bağlamak gerektiğini sanıyoruz. Kanunî Sultan Süleyman'ın, babasının naaşını karşılamak için Edirnekapı'ya, en rağbet gören yere gitmiş olması anlamsız değildir: Fatih Sultan Mehmed fethettiği Konstantinopolis'e oradan girmiştir. Bu tarihsel giriş, sonraki sultanlar tarafından da törensel olarak anılmış, II. Selim'in saltanatından itibaren hükümdarlar cülüslarından sonra Eyüp'e yaptıkları ziyaretin ardından kente bu kapıdan girmişlerdir.[222] Tebaasının oluşturduğu kalabalığın arasında gerçekleşen bu evladın babaya bağlılığı gösterisi bu durumda öncelikle Osmanlı devletinin yüceliğinin bir simgesiydi: Bu bağlamda I. Selim'in ve Süleyman'ın babalarının tabutunu taşımaya tenezzül

---

219 I, s. 101.

220 "Dynastic Imprints...", *a.g.e.*, s. 29.

221 Bir sultandan çok sıradan bir ölü için önem taşıyan bu isteğin belirtilerine mezarlıklarda sıklıkla rastlanmıştır (karş. N. Vatin, "Sur le rôle de la stèle funéraire et l'aménagement des cimetières musulmans d'Istanbul", A. Temimi (ed.), *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan, 1988, s. 293-297).

222 Karş. N. Vatin, "Aux origines du pèlerinage à Eyüp"', a.g.m.

etmemeleri dikkat çekicidir. 1481'de II. Bayezid'in davranışının aksine, orada oğuldan çok sultan olarak bulunuyorlardı.[223]

Bu durumda, oğlunun ve yakınlarının ("vezir ve emir") omuzlarında mezara götürülen II. Mehmed'in neredeyse ailevi nitelikteki cenaze töreni ile en yüksek mevkilerdeki kulların, ama aynı zamanda ulemanın katıldığı bir kortejin törensel havasında imparatorluğun yüceliğinin sergilendiği Kanunî Sultan Süleyman'ın protokole uygun cenazesi arasında bir evrim gözlenmektedir. II. Bayezid'in ve I. Selim'in cenaze törenine sultanın katılması, olayı belki de daha haşmetli kılıyordu. Ancak babasının getirilişi ve defnedilişi sırasında II. Selim'in[224] neredeyse kendi isteğine bağlı olarak orada bulunmayışı, törenlerin hanedana ve imparatorluğa has nitelikte olduğunu vurguluyordu: Gözyaşları içindeki kalabalığın arasında, Kanunî Sultan Süleyman'ın cenaze törenini sahiplenen Osmanlı devletiydi.

İmparatorluk çizgisindeki (İslâmî bir evrimle de atbaşı gittiği düşünülebilecek) bu evrim zaman içinde giderek belirginlik ka-

---

223 Hanedanın şanını sergileyen selâtin cenazeleri yalnızca sultanlar için düzenlenmiyordu. Şehzadeler de öldükleri yerde gömülmüyor, Mehmed Çelebi'nin ölümüne kadar başkent Bursa'da(*dârü-l mülk Burûsuda*) âl 'Osman'ın şanlı sultanlarına ait mezarların arasında toprağa veriliyordu (Kemalpaşazâde, 3, s. 81, I. Selim'in kardeşi Ahmed'le ilgili olarak belirtilmiştir). Aynı şekilde kortejler görkemleriyle ölenin hüküm süren hanedanın bir ferdi olduğunu vurguluyordu. Korkut Çelebi için de durum böyle olmuştur. "Divan üyeleri ve devlet ricali ona bağlılık görevlerini yerine getirerek tabutunun önüne sıralandılar. Onu âyin-i selâtin üzre ve son arzularına uygun bir şekilde taşıdılar, atalarından Orhan Gazi'nin mezarının yanına getirip bıraktılar" (Kemalpaşazâde, 3, s. 77). Şehzade Mehmed'in cenaze törenine gelince, Celâlzâde'nin ve Mehmet b. Mehmet'in anlatılarına bakılırsa, büyük babası I. Selim'in cenaze töreninden geri kalır yanı yoktu. Valide sultan da aynı saygıdan pay alabiliyordu: III. Murad annesi Nurbânu'yu Fatih Camii'ne ve orada kılınan öğle namazına götüren resmî korteje şahsen katılmamış mıydı? (Selânikî, I, s. 141).

224 Babasının naaşıyla aynı zamanda İstanbul'a gelmesine hiçbir somut engel yoktu. Bu durumda Hasanbegzâde'nin (416 v°) anlatısına güvenme eğilimindeyiz: "hiç acele etmeden hareket etti ve kadim kanuna ve değişmez âdetlere göre divan üyeleri ve devlet ricaliyle tüm merhaleleri kat edip, talihli bir zamanda medin-i mahrusa İstanbul'a geldi." Böyle davranarak ölümün yeni hükümdarlık dönemine bulaşmasından kaçıyordu kuşkusuz, ama aslında hükümdarlığın görkemini, başkente geri dönerek muzaffer ve sevinçli bir giriş yapan tahttaki sultana odaklamış oluyordu.

zanmış ve güçlenmiştir. Yas gösterilerinin pitoresk niteliklerini kaybettiklerini, giderek Sünnîliğe ve imparatorluk vakarına daha uygun ağırbaşlı bir görüntü kazandıklarını daha önce görmüştük. Eski âdetler (yarık açma, başın üzerine toz serpme) 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren yok olur; ağlamalar ve inlemeler bile yavaş yavaş halka özgü kalır; II. Mehmed'in cenaze töreninde her yerde kendini gösteren siyah rengin varlığı simgesel bir niteliğe indirgenir, daha sonra tamamen kaybolur...

II. Selim'in cenaze töreniyle bir kopuş meydana gelmiştir. O, *namazı* camide değil, sarayın ikinci avlusunda kılınan ilk sultandır. Bu değişiklik bir rastlantı sonucu mudur? Selim'in Saray'da ölen ilk sultan olduğu bir gerçektir, bu durum teşrifat tercihlerine yön vermiş olabilir.[225] III. Murad'ın, Saray'da değil, Yenikapı'daki konağında ölen annesi Nurbânu'nun ruhu için Fatih Camii'nin önünde halkın katılımıyla kılınan namazda bizzat bulunduğu bir gerçektir.[226] Ancak bu gibi aykırılıklar bizi saptamamızdan alıkoymamalı; çünkü II. Selim'in cenaze töreninden itibaren, bir yandan erkânın katılımıyla Harem'in dışında ama Saray'ın içinde kılınan, tahttaki sultanın da bulunduğu özel namaz ile hükümdarın katılmadığı[227] kalabalık önünde okunan dualar ve defin töreni arasında açık bir zıtlık oluşmuştur. Defin sırasında vezirlerin ve ulemanın bulunması, *cenaze* namazının kılınmasından önce Ayasofya'da halkın da katıldığı bir duanın düzenlenmesi: Bunlar etkileyici, imparatorluğu yücelten bir törensellik arzusunun belirtileridir. Ancak halkın önünde yapılan bu gösterilerin karşısına bundan böyle özel, ailevi bir alan çıkmaktadır: Harem'deki (Enderun) gasil ve kefenlemeden sonra cenaze namazı selamlıkta (ikinci

---

225 Aslında sur dışında ölen ve naaşı Saray'a gizlice getirilen II. Mehmed örneği de vardı. Ama o sırada İstanbul'da vahim kargaşalıklar hüküm sürmekteydi, üstelik ne de olsa o günlerin üzerinden yüz yıla yakın zaman geçmişti.

226 Selânikî, I, s. 141.

227 Nurbânu Sultan'ın ruhu için halkın önünde Fatih Camii'nde kılınan ve oğlu III. Murad'ın katıldığı namaz bir istisna gibi görünür, ancak Ayasofya'da, II. Selim'in türbesinde defin töreni yapılırken hükümdar saraya dönmüştür. Burada yine daha önce sözünü ettiğimiz ölümün sultana bulaşması korkusu çıkar karşımıza.

avlu) kılınır, namazı bir bakıma Osmanlı hanedanının özel din adamı rolünü üstlenen şeyhülislâm kıldırır. Bu ritüellerin özel alana girdiğini, III. Murad'ın ruhu için kılınacak namazı yönetme onurunu paylaşamayan Bostanzâde Efendi ile Sadeddin Efendi'yi karşı karşıya getiren anlaşmazlık da gösteriyor. Oysa kişiler arasındaki bu çatışmada şeyhülislâm hanedana özgü bir ritüeli kabul ettirmiştir.

Enderun görevlilerinin dışında, sultanın yakınları öncelikle (tabutu taşımakla yükümlü) vezirler ve kapıkullarıdır. Âl-i 'Osmân doğal olarak namazda, ona bundan böyle tek başına hükmedecek olan yeni sultanın huzurunda, o güne kadar tanıdığı tek efendinin yasını tutar. Böylece hanedanın devamlılığının kesintiye uğramasından kaçınmak için her şey yapılmıştır. Ancak Osmanlı devletinin ikinci direğini oluşturan ulemanın orada bulunduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Böylece, kalabalıktan uzak, ancak devletin yüksek temsilcilerinin huzurunda Saray'ın ikinci avlusunda kılınan cenaze namazı, olayı halka açık tutma isteği ile Osmanlı hükümdarının ve hanedanın cenaze alanında olduğu gibi başka alanlarda giderek kazandığı yücelik ve kısmi gizlilik anlayışı arasında iyi bir uzlaşma olarak görünmektedir.

* * *

Topluca bakacak olursak, sultanların cenaze törenleriyle ilgili olarak hanedana has bir tören usulünden söz etmek olası görünüyor. İncelediğimiz dönem boyunca cenaze usulleri genelde oldukça tutarlıdır. Bununla birlikte, daha arınmış bir İslâm'a doğru, ama aynı zamanda imparatorluk imgesini daha çok yansıtan bir teşrifat yönünde gelişmeler hissedilmektedir. Atalardan gelen İslâm öncesi birçok kalıntının varlığından söz etmiştik. İslâm ağır ama emin adımlarla, kendini kabul ettirmiştir. Diğer taraftan II. Selim'in cenazesinde Saray'da bir törenin yapılmasıyla, halk ile giderek Saray'a kapanan hanedan arasındaki kopukluk ortaya çıkmaya başlar. Sultan türbeleri içeren büyük selatin camilerin yapılması politikasının terk edilmesiyle, Osmanlı imparatorluk erki, simgesini giderek hü-

kümdarın şahsından çok hanedanın kendisinde bulduğu görüntüsünü vermektedir.[228]

BAŞVURULAN VAKANÜVİSLERİN LİSTESİ

'Aşıkpaşazâde: *Tâ'rîh-i âl-i 'Osmân*, İstanbul, 1332.

Behiştî: *Vekâ'i-nâme*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, yazma Revan 1270.

Celâlzâde Mustafâ: *Geschichte Sültan Süleymân Kanünîs von 1520 bis 1557 oder Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik*, P. Kappert (ed.), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.

Celâlzâde Mustafâ: *Selîmnâme*, A. Uğur ve M. Çuhadar, (ed.), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990.

Hadidî: *Tevârîh-i âl-i 'Osmân*, N. Öztürk (ed.), İstanbul, 1991.

Hasanbegzâde: *Tevârîh-i âl-i 'Osmân*, Bibliothèque Nationale de France, Ancien Fonds Turc n° 124.

Kemalpaşazâde: *Tâ'rîh-i âl-i 'Osmân*.

1: Ş. Turan (ed.), Ankara, 1954.

2: Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, tarih, n° 32.

3: A. Uğur'da yay. *The reign of Sultan Selîm I in the light of the Selîm-nâme literature*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985.

Lütfî Paşa: *Tâ'rîh-i âl-i 'Osmân*, İstanbul, 1341.

Mehmed bin Mehmed: *Nuhbetü-t-tevârîh ve-l-ahbâr*, İstanbul, 1860.

Müneccimbaşı: *Sahâ'ifü-l-ahbâr*, c. III, İstanbul, 1955.

Mustafâ Âlî (Gelibolulu): *Künhü-l-ahbâr*, Biblothèque Nationale de France, Manuscrits Orientaux, Supplément turc n° 1028.

Naimâ: *Tâ'rîh*, İstanbul, 1281.

Neşrî: *Cihânnümâ*, F. Taeschner (ed.), c. II, Leipzig, 1955.

Peçevî: *Tâ'rîh*, İstanbul, 1283.

Sadeddin: *Tâcü-t-tevârîh*, İstanbul, 1279.

Selânikî Mustafâ: *Ta'rîh*, M. İpşirli (ed.), İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.

Sinân (Mi'mâr): *Tezkiret-i bünyân*, in *Mimar Sinan and Tezkiret-i Bünyan*, M. Sözen ve S. Saatçı (ed.), İstanbul, Emlak Bankası, 1989.

Solakzâde: *Tâ'rîh*, İstanbul, 1297.

Tursun Beg: *Tâ'rîh-i Ebü-l-feth*, H. İnalcık ve R. Murphey (ed.), Minneapolis-Chicago, 1978.

---

228 İçinde türbesinin de bulunduğu çok görkemli bir cami I. Ahmed'in adını taşısa da, bu olgu aslında ilerde belirginlik kazanıyor: "Her hükümdarın kendi türbesinin bulunmasını öngören kuralın ilk zedelenişi 1623'te, katledilen II. Osman'ın kardeşi I. Ahmed'in türbesine defnedilmesiyle meydana gelmiştir. O tarihten sonra şahsi türbe istisna olmuştur (İbrahim). Aynı şekilde 1692'den 1757'ye kadar, yedi sultandan beşinin valide sultan tarafından yaptırılan Yeni Cami'nin türbesine gömüldüğü görülmektedir" (N. Vatin ve S. Yerasimos, "L'implantation...", a.g.m., ş. 53).

REZİLANE ÖLÜM
Kelle Uçurma ve Başların İstanbul'da Sergilenmesi (15.-19. yüzyıl)

MATEI CAZACU

İnfaz

Hukukçu Jean-Antoine Guer'in 1747'de belirttiği gibi Osmanlı sultanının tebaasından birinin halk önünde ya da kapalı bir yerde infaz edilmesi rezilane ölüm olarak tanımlanır.

> "Saray büyükleri Padişah'ın ya da imparatorluğun subayları genelde hançerlenir; kimi zaman ipek urgan ya da yay kirişiyle boğulur. *Başın kesilmesi rezilane ölümdür, ama en sıradan olanıdır; yalnızca ayak takımından kişilere ve kölelere uygulanır.* (Altını biz çizdik. M. C.). Türkiye'de çeşitli suçlar farklı işkencelerle cezalandırılır. Hırsızlık darağacına götürür... Katiller ve daha büyük suç işleyenler kazığa oturtulur. Bir caninin kazığa oturtulması gerekir ve bir yük arabasıyla İstanbul'un meydanlarından birine götürülür; orada onu bir tür sivri kazığın üzerine oturturlar..."[1]

Üç yüz yıl kadar önce, 1475'e doğru Cenevizli lacopo de Promontario de Campis, II. Mehmed'in uyguladığı bir dizi ce-

1 J.-A. Guer, *Moeurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique,* Paris, 1747, s. 160-161; P. Stahl, *Histoire et la décapitation,* Paris, 1986, s. 69.

zayı sıralarken, Sultan'ın kazığa oturtma uygulamasını yeğlediğini vurguluyor. Bu metin okunduğunda, hiç değilse 15. yüzyılda belirli bir suç için belirli bir cezanın öngörülmediği ya da suçlunun sosyal konumuyla ilgili bir ayrım gözetilmediği sonucuna varılabilir. Cezaların uygulanmasının tek kıstası –en azından bir Batılının gözünde– sultanın keyfiydi.[2]

Amacımız bu "rezilane" ama sıradan baş kesme uygulamasını ve buna ek olarak başların İstanbul'da Topkapı Sarayı'nın kapısında sergilenmesini incelemek.

Paul-Henri Stahl'ın yapıtı, *Histoire de la décapitation* (1986), baş kesme ve başlara –dost ya da düşman başları– ilişkin uygulamalar ve inançlar konusunda antikçağ, ortaçağ ve modern çağ kaynaklarının vazgeçilmez bir derlemesini sunmuştur. Balkanlar söz konusu olduğunda, yazarın çıkardığı başlıca sonuç baş kesme uygulamalarının Osmanlı İmparatorluğu'nun düzeninin ve yönetiminin bir parçası olduğu, Osmanlıların bu uygulamaları büyük olasılıkla, Timur'un Moğollarından ve İranlılardan aldığıdır. Osmanlıların Avrupalılar ile teması sırasında Avrupalılar bu uygulamaları, özellikle de şu durumlarda taklit etmişlerdir:

> "Avrupa halkları [...] kabilelere ve fratrilere dayalı arkaik bir sosyal yapıyı korumuşlardı, bu halklar için *vendetta* (göze göz dişe diş) anlayışı vazgeçilmez bir ahlaki yükümlülüktür. Böylece Türklerin kelle avına Türklere karşı kelle avıyla karşılık verirler; Karadağ'da durum böyledir. Türklerin kellelerden kurdukları piramitlere karşılık Türklerin kellelerinden piramitler kurmuşlardır; Yunanlılar da bağımsızlık savaşı sırasında bunu yapmışlardır." (s. 186-187).

Ancak baş kesme vakalarının irdelendiği, bu incelemede ilgimizi çeken başka bir sonuç ortaya çıkmaktadır, o da bu uy-

2 F. Babinger, *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo Promontorio de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, Münih, 1975, s. 89-92 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzunsberichte, Jhg. 1957, Heft 8). Ayrıca bkz. M. Cazacu'nun yapıtında, aynı dönemde Kazıklı Voyvada (ya da Drakula) adı verilen Eflak prensi III. Vlad'ın verdiği cezalar: *L'histoire du prince Dracula en Europe Centrale et Orientale au XV^e Siècle*, Cenevre, 1988.

gulamaların olasılıkla ritüel niteliğinde olduklarıdır. P.-H. Stahl bu konuda şöyle yazmıştır:

> "İnsan kurban etme uygulamaları Avrupa'da çoktan ortadan kalkmıştı. Türklerde insan kurban etme uygulamaları dile getirilmese de açıkça bazı baş kesme vakaları bunu garip bir şekilde hatırlatıyor. Örneğin bir çarpışmadan sonra tutsakların sultanın çadırının önünde törenle idamı; ya da ülkenin idari ve dinsel merkezine gönderilen ve açıkça sunu niteliği taşıyan başlar."

Bu sunuların yalnızca erkek başları olduğuna, kadın ve çocuk başlarına asla yer verilmediğine dikkat çekerken P.-H. Stahl bu ritüellerde kurbanın dininin oynadığı rolü sorguluyor ve şu sonuca varıyor:

> "Politik olduğu kadar ritüel niteliğindeki baş kesme olgusunun ve kafatasına ilişkin uygulamaların sadece politik ya da sadece ritüel niteliğinde olduğu nadiren söylenebilir, çünkü vakaların büyük çoğunluğunda karmaşık güdülenmeler söz konusudur; baş bir düşmandan korunmak için, adaleti yerine getirmek için, politik bir rakibi saf dışı etmek için, düşmanı korkutmak için kesilir, ancak ne zaman olanak bulunsa, bu iş bir ritüel çerçevesinde gerçekleştirilir ve sonunda imparatorluğun politik ve dinsel merkezine sunu olarak gönderilir. Ölüme ve ritüellerine ilişkin unsurlar bu olgulara eklendiğinden, bu bütün içinde gerçeğe en yakın yorumu çıkarmak çoğu zaman güçtür" (s. 188-189).

Aşağıda, Eflaklı ve Boğdanlı Rumen prenslerinin, ama aynı zamanda Osmanlı yüksek görevlilerinin başlarının kesilerek İstanbul'a gönderilişini ve kesik başların halka sergilenişini inceleyeceğiz. Başın muhafazası ve taşınması için gösterilen özen, (Rumen bir prens söz konusu olduğunda) sultan tarafından teşhis edilmesi, Topkapı Sarayı'nın önünde sergilenmesi için başa ayrılan yer, sergilenme süresi, başın ve cesedin kaderinin ne olacağının saptanması bu törenin politik ve töresel bağlamda karma bir nitelik taşıdığını açıkça ortaya çıkarıyor.

18. yüzyıldan itibaren kurbanın başının yanına suçlarının dökümünü yapan, dolayısıyla idam gerekçesini belirten bir yafta yerleştirilir.

Bununla birlikte ünlü kişilerin başının kesilme tarzında bazı ince ayırtılar, ayrıca bir Müslümanla bir gayrimüslimin idamında bazı farklılıklar gözlemlenir. Müslümanlar için dua okunur ve ölüm mahkûmlarına özgü apteslere yer verilir, ama Hıristiyan için yalnızca dua okunur, günah çıkarma ve kudas ayinine yer verilmez. Chevalier de Chardin İran'daki Müslümanlardan söz ederken şu noktayı belirtiyor:

> "Ölüme mahkûm edilen bir insan idamından hemen önce, tıpkı bir cesetmişçesine paklanmalıdır, öldükten sonra onu paklamazlar, idam eder etmez gömerler; ama paklama yapılmadan infaz edilmişse, cesedi, doğal ölümle ölmüşçesine yıkanmalıdır."[3]

Cesedinin denize atılması bir idam mahkûmu için ağır bir tehdittir, nitekim 1590'da[4] olduğu gibi daha geç dönemde, 18. ve 19. yüzyıllarda Topkapı Sarayı'nın kapısının önünde başları kesilen yüksek görevlilerin kaderi bu olmuştur. 1822'de, Yanyalı Ali Paşa idam edileceği sırada sultanın kararını bildirmeye gelen Türk paşalardan biri ona şöyle der: "Haydi bakalım, kadere boyun eğin; aptesinizi alın, Allah'a ve Hz. Muhammed'e dua edin: başınız isteniyor."[5]

1672'de İstanbul'da başı kesilen bir haydut için bile namaz zorunludur ve ölüm ritüelinin bir parçasıdır; aynı şekilde, celladın cesedi taşımak ya da başı sergilemek için parmaklarını ölünün ağzına sokarak kesik başı murdar etmesini önlemek amacıyla bırakılan bir tutam saç dışında kafalarını kazırlar.[6]

---

3 P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 51.

4 Hurmuzaki-Slavici-Esarcu, *Documente privitoare la istoria Românilor,* Bükreş, 1880, III/1, s. 133, no. 117, s. 134, no. 118. Ayrıca bkz. ilerde, Petru Cercel örneği ve P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 49-51.

5 A. de Beauchamp, *Vie d'Ali Pacha, visir de Janina,* Paris, 1822, s. 345.

6 P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 56-57.

Baş kesilme hazırlıkları sırasında töreler uyarınca mahkûm iç donuyla kalana kadar soyulur; giysilerin baş kesme işlemini zorlaştırması açısından P.-H. Stahl bunun pratik bir gereklilik olduğunu düşünüyor, nitekim Batı'da mahkûmların gömleklerinin yakaları kesilir ve enseleri tıraş edilirdi.[7]

Ricalden Müslümanlar önce boğulur, başları sonra kesilirdi. Jean–Baptiste Tavernier'ye göre ,"şeriat, savaş dışında bir Müslümanın kanının dökülmesini istemiyordu."[8] Cengiz Han soyundan bir prensin kanını dökmeme geleneği Moğollarda varlığını korumuştur. Osmanlılarda sık sık karşımıza çıkan, ardından baş kesilsin ya da kesilmesin, boğmaya başvurulmasının nedeni budur: Tahta yeni çıkmış bir sultanın erkek kardeşleri ile 1536'da İbrahim ve 1596'da Ferhad gibi birkaç sadrazam bu şekilde idam edilmiştir. Bu konudaki tanıklıklar kimi zaman çelişkilidir: Kanunî Sultan Süleyman'ın oğlu Bayezid "bir alçak olarak ve kurban gibi, tahta çıkan kardeşinin elleriyle urganla boğulacağına, imparatorluk için savaşarak hayatını ve servetini kaybetmeyi yeğlediğini her zaman gururla söylemiştir."[9] 1603'te ayaklanan sipahilerin ağası Poyraz Osman, kadınlar gibi boğulmayıp "kılıçla vurulmayı" istiyor, bu da ayaklanma halinde baş kesmenin alışılagelmiş bir cezalandırma durumuna geldiğini kanıtlar gibidir.[10] Diğer taraftan Salomon Schweiger 1578'de ipek urganla boğma işleminin soylu bir ölüm sayıldığını belirtiyor ("*ein Adelicher Todt*").[11]

18. yüzyılın sonunda birkaç tanık zihniyetlerin evrime uğradığına işaret ediyor. Baş kesme suretiyle idam, rezilane bir ölüm tarzı haline gelir, ayaklanmaları cezalandırır ve büyükle-

---

7 *A.g.e.*, s. 54.

8 *A.g.e.*, s. 53-55, 69-70.

9 M. l'Abbé de Foy'nın yapıtı *Lettres du baron de Busbec...*, Paris, 1748, s. 227; ayrıca karş. s. 89-90, 250-251 (14 Temmuz 1556 tarihli mektup).

10 J. von Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, çev. J.-J. Heller, Paris, 1837, VIII, s. 28-29; ayrıca bkz. C. D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1940, s. 253 ve not 1; s. 263.

11 S. Schweiger, *Neu herausgegebene Reissbeschreibung nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg, 1665, s. 88.

18. yüzyıldan itibaren kurbanın başının yanına suçlarının dökümünü yapan, dolayısıyla idam gerekçesini belirten bir yafta yerleştirilir.

Bununla birlikte ünlü kişilerin başının kesilme tarzında bazı ince ayırtılar, ayrıca bir Müslümanla bir gayrimüslimin idamında bazı farklılıklar gözlemlenir. Müslümanlar için dua okunur ve ölüm mahkûmlarına özgü apteslere yer verilir, ama Hıristiyan için yalnızca dua okunur, günah çıkarma ve kudas ayinine yer verilmez. Chevalier de Chardin İran'daki Müslümanlardan söz ederken şu noktayı belirtiyor:

> "Ölüme mahkûm edilen bir insan idamından hemen önce, tıpkı bir cesetmişçesine paklanmalıdır, öldükten sonra onu paklamazlar, idam eder etmez gömerler; ama paklama yapılmadan infaz edilmişse, cesedi, doğal ölümle ölmüşçesine yıkanmalıdır."[3]

Cesedinin denize atılması bir idam mahkûmu için ağır bir tehdittir, nitekim 1590'da[4] olduğu gibi daha geç dönemde, 18. ve 19. yüzyıllarda Topkapı Sarayı'nın kapısının önünde başları kesilen yüksek görevlilerin kaderi bu olmuştur. 1822'de, Yanyalı Ali Paşa idam edileceği sırada sultanın kararını bildirmeye gelen Türk paşalardan biri ona şöyle der: "Haydi bakalım, kadere boyun eğin; aptesinizi alın, Allah'a ve Hz. Muhammed'e dua edin: başınız isteniyor."[5]

1672'de İstanbul'da başı kesilen bir haydut için bile namaz zorunludur ve ölüm ritüelinin bir parçasıdır; aynı şekilde, celladın cesedi taşımak ya da başı sergilemek için parmaklarını ölünün ağzına sokarak kesik başı murdar etmesini önlemek amacıyla bırakılan bir tutam saç dışında kafalarını kazırlar.[6]

---

3 P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 51.

4 Hurmuzaki-Slavici-Esarcu, *Documente privitoare la istoria Românilor,* Bükreş, 1880, III/1, s. 133, no. 117, s. 134, no. 118. Ayrıca bkz. ilerde, Petru Cercel örneği ve P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 49-51.

5 A. de Beauchamp, *Vie d'Ali Pacha, visir de Janina,* Paris, 1822, s. 345.

6 P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 56-57.

Baş kesilme hazırlıkları sırasında töreler uyarınca mahkûm iç donuyla kalana kadar soyulur; giysilerin baş kesme işlemini zorlaştırması açısından P.-H. Stahl bunun pratik bir gereklilik olduğunu düşünüyor, nitekim Batı'da mahkûmların gömleklerinin yakaları kesilir ve enseleri tıraş edilirdi.[7]

Ricalden Müslümanlar önce boğulur, başları sonra kesilirdi. Jean–Baptiste Tavernier'ye göre ,"şeriat, savaş dışında bir Müslümanın kanının dökülmesini istemiyordu."[8] Cengiz Han soyundan bir prensin kanını dökmeme geleneği Moğollarda varlığını korumuştur. Osmanlılarda sık sık karşımıza çıkan, ardından baş kesilsin ya da kesilmesin, boğmaya başvurulmasının nedeni budur: Tahta yeni çıkmış bir sultanın erkek kardeşleri ile 1536'da İbrahim ve 1596'da Ferhad gibi birkaç sadrazam bu şekilde idam edilmiştir. Bu konudaki tanıklıklar kimi zaman çelişkilidir: Kanunî Sultan Süleyman'ın oğlu Bayezid "bir alçak olarak ve kurban gibi, tahta çıkan kardeşinin elleriyle urganla boğulacağına, imparatorluk için savaşarak hayatını ve servetini kaybetmeyi yeğlediğini her zaman gururla söylemiştir."[9] 1603'te ayaklanan sipahilerin ağası Poyraz Osman, kadınlar gibi boğulmayıp "kılıçla vurulmayı" istiyor, bu da ayaklanma halinde baş kesmenin alışılagelmiş bir cezalandırma durumuna geldiğini kanıtlar gibidir.[10] Diğer taraftan Salomon Schweiger 1578'de ipek urganla boğma işleminin soylu bir ölüm sayıldığını belirtiyor ("*ein Adelicher Todt*").[11]

18. yüzyılın sonunda birkaç tanık zihniyetlerin evrime uğradığına işaret ediyor. Baş kesme suretiyle idam, rezilane bir ölüm tarzı haline gelir, ayaklanmaları cezalandırır ve büyükle-

---

7 *A.g.e.*, s. 54.

8 *A.g.e.*, s. 53-55, 69-70.

9 M. l'Abbé de Foy'nın yapıtı *Lettres du baron de Busbec...*, Paris, 1748, s. 227; ayrıca karş. s. 89-90, 250-251 (14 Temmuz 1556 tarihli mektup).

10 J. von Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, çev. J.-J. Heller, Paris, 1837, VIII, s. 28-29; ayrıca bkz. C. D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1940, s. 253 ve not 1; s. 263.

11 S. Schweiger, *Neu herausgegebene Reissbeschreibung nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg, 1665, s. 88.

re olduğu gibi halktan kimselere de uygulanır. Elias Abesci bu konuda şöyle diyor:

> "Türkiye'de infazlar Hıristiyan ülkelerinkinden farklıdır. Başlıca yöntemler kazığa oturtma, soluğu kesme, urgandır, *ancak birkaç yıldır başlar genellikle pala ile kesiliyor. Ani ayaklanmalarda nüfuzlu kişiler ve halk bu şekilde idam ediliyor* [M. C.]. Ölüm emri verilir verilmez son hızla gerçekleştirilir. Görevliler kurbanı almaya gider; onu ya evinde ya bahçelerinde ya sokakta, ya da ana yollarda kıstırır ve her nerede bulunsa, hangi durumda olsa işini bitirirler. Kimi zaman biri kurbana diz çöktürür, o sırada diğeri kellesini bir vuruşta uçurur. Kimi zaman da evine geldiklerinde kurban sedirine oturmuş rahat rahat çubuk tüttürüyor ya da kahvesini içiyordur; onu tehdit eden tehlikeden habersizdir, niçin geldiklerini anlamasına vakit bırakmadan başını uçururlar. Bu durumda, içeri girerken kurbanın hizmetkârlarına ölüm fermanını gösterirler ve adamların duyduğu dehşet ve kişisel güvenlik kaygısı derin bir sessizlik içinde kalmalarına ve itaat etmelerine yol açar, ölüme mahkûm edilen zavallının ya da ona bağlı bir hizmetkârının direnişi söz konusu olsa bile, daha ağır ve daha acımasız bir infazdan kurtulamaz, çünkü yıllar boyunca hemen her gün bu deneyimden geçen ve bir elmayı havaya atıp onu yere düşürmeden palasıyla ikiye bölme gibi talimleri sık sık yaparak ustalaşan cellat, ilk vuruşunda başarılı olamazsa, kurbanını parçalayarak işini bitirir."[12]

İlerde sözünü edeceğimiz Rumen prensler Boğdanlı Gregori Aleksandru Gika'nın 1777'de, Eflaklı Konstantin Hengerli'nin 1799'da infazları bu gözlemi doğrular. Bu durumda 18. yüzyılda rezilane ölüm anlayışında bir değişiklik olmadığı saptanıyor: bununla birlikte, ardından baş kesilsin ya da kesilmesin boğma işlemi, başların kesilmesinden ve halka sergilenmesinden daha sık uygulanıyor. Böylece Hammer'e göre "Osmanlı politikasının ruhu" olan Kethüda Osman, Ağustos 1737'de geleneksel usulde infaz ediliyor:

---

12 E. Abesci, *État actuel de l'Empire ottoman,* Paris, 1792, II, s. 75-76.

> "Boğuldu, (sonra başı kesildi), sonra yüzünün derisi yüzülerek İstanbul'a gönderildi, bu kanlı maske orada günlerce Saray girişinde çengeller üzerinde sergilendi."[13]

Buna karşılık III. Mustafa'nın emri üzerine kızlarağası Ahmed Abukuf Ağa'nın sadece başı kesildi ve bir kazığın üzerinde sergilendi.[14] Bununla birlikte sonraki yıllarda, boğma ardından baş kesme özellikle devlet ricalinden kimseler söz konusu olduğunda kural haline gelince bu uygulamadan vazgeçildi (yine de bkz. ilerde, s. 351'de Halet örneği).

Aynı şekilde 18. yüzyıldan itibaren başların sistemli bir şekilde sergilenmesinden ve başın yakınına (altına ya da üstüne) yerleştirilen yaftadan söz edilmektedir; bu metin idam edilen kişinin Osmanlı devletine karşı işlediği suçları açıklar: Bu uygulama, bundan böyle kurbanın suçlarının sözlü açıklamasının yerini alması bakımından önemlidir.[15]

Başların sergilenmesi de, Pouqueville'in 1824'te, yani daha önce değindiğimiz gibi 18. yüzyılın ortasında başlayan dönemin sonunda ayrıntılarıyla anlattığı bir ritüele göre gerçekleştirilir:

> "Samanla doldurulmuş ya da tuzlanmış halde Konstantinopolis'e getirilen başlar üç gün boyunca başı kesilen kişilerin suçunu belirten bir yafta ile sarayın kapısında sergilenir. Bir vezirin, yani üç tuğlu bir paşanın başı gümüş bir tepside, sarayın Orta Kapı adı verilen ikinci kapısının yanında bulunan mermer bir sütunun üzerine yerleştirilir. İki tuğlu bir paşanın, bir nazırın, bir generalin başı tahta bir tepside Baş Kapıkulu adı verilen kapının önünde, bu girişin tonozunun altına konur. Alt kademeden nazırların başı aynı kapının önünde yer alır. Celladın cesetlere verdiği duruş sayesinde bir Müslümanın cesedi bir Hıristiyanınkinden ayırt edilir. Müslü-

---

13 A. Vandal, *Une ambassade française en Orient sous Louis XV. La mission du marquis de Villeneuve, 1728-1741*, Paris, 1887, s. 296-297.

14 Porter, *Observations sur la religion, les lois, le gouvernement et les moeurs des Turcs*, Londra, 1796, s. 100-112.

15 P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 97.

manlar sırtüstü yatırılır, başları koltuklarının altındadır, diğerleri yüzü koyun yatırılır başları gerilerinin üzerine yerleştirilir."[16]

Baş keserek öldürmenin aşağılayıcı niteliğini, cesetleri sonradan bekleyen akıbet güçlendirir: Cesetler, başla birlikte denize atılır, ancak aileler onları gömmek için cellattan satın alırsa defnedilebilirler. 1714'te dört oğlu ve danışmanıyla birlikte başı kesilen Eflak prensi Konstantin Brankoveanu'nun durumu budur; 1741'de ölen baş dragoman Aleksandru Gika'nın ve 1769'da idam edilen Boğdan prensi Gregori Kallimakhi'nin cesedi için de durum aynıdır. 1799'da Bükreş'te başı kesilen Eflak prensi Konstantin Hangerli'nin cesedi çıplaktır, üzerinde sadece bir iç donu vardır, prenslik sarayının avlusunda sergilenmiştir. Baş kesme uygulamasını düzenleyen kapıcı, cesedi yakma tehdidini savurarak ölünün dul eşinden külliyetli miktarda para koparmış, ölü de sonunda gömülebilmiştir.[17]

Yaftalar hakkında birkaç söz: Bunların 1757'den itibaren başların yanına konduğunu biliyoruz. Bu incelemenin ekinde yayımladığımız ve 1757-1822 arasına tarihlendirilen on üç yaftanın metnine ulaşabildik. Bildiğimiz kadarıyla bunların içerikleri sistemli bir araştırma konusu edilmemiştir. Diğer taraftan, bu tür metinlerin Osmanlı arşivlerinde saklanma olasılığı çok düşüktür, çünkü genel kural olarak bunlar birkaç gün sergilendikten sonra başlarla birlikte atılıyordu. Yanyalı Ali Paşa'nın başının yanındaki yafta (no. 10) istisnai bir örnektir, bu belgenin tıpkıbasım ile çoğaltılmış bir örneğine ve çevirisine

---

16 F.-C.-H.-L. Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce*, Paris, 1824, II, s. 12; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 218, frag. 174.

17 Bkz. aşağıda, s. 268. Kimi zaman başlar bedenden ayrı olarak defnedilir. Transilvanya'da imparatorluk generali Gheorge Basta'nın emri üzerine katledilen Eflak prensi Mihai Viteazul'un (1593-1601) başının durumu budur. Bir yakını başını kesmiş ve Târgoviste yakınındaki Eflak manastırı Dealu'da kitabeli bir taşın altına gömdürmüştür. Karş. N. Iorga, *Inscriptii din bisericile României*, Bükreş, 1905, I, s. 99, n 196. 19. yüzyılda benzer durumlara J.-L. Bacqué-Grammont, H.-P. Laqueur ve N. Vatin yer vermiştir: "Stelae turcicae, 1", *Istanbuler Mitteilungen*, 34, 1984, no. D 14 (3 Nisan 1824); H.-P. Lacqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, 1993, s. 82, 95-104 (Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 38).

sahip olmamızı Robert Walsh'ın titiz araştırmasına borçluyuz. İçerikleri fetvalarınkiyle karşılaştırılmalıdır. Üslupları kişisel özellik taşımaz, suçlamalar değişiktir –kimi zaman belirli, kimi zaman muğlak– ancak, sultanın yüce gönüllülüğüne her zaman değinilir ve kaç kez bağışlandığı halde Hak dininden dönüp başkaldıran mahkûmun çeşitli suçları dile getirilir. Yaftaların, her türlü keyfilik kuşkusunu uzaklaştırmak için, sultanın kararlarını haklı gösterme çabasının ürünü olduğu kesindir. Bu bağlamda yaftaların 18.-19. yüzyıl Osmanlı hukuk literatüründe ayrı bir yeri vardır ve hukuk uzmanlarınca, özellikle de ceza hukukçuları tarafından daha ayrıntılı olarak incelenmelidir.

İstanbul'da baş kesme ve sergileme uygulamalarının son bulmasının tarihini Türk-Rus Savaşı sırasında, 1828 yılı olarak saptayabiliriz. Karar Sultan II. Mahmud (1808-1839) tarafından alınmış ve İngiliz seyyah Charles MacFarlane tarafından renkli bir dille betimlenmiştir:

> "Çatışmaların ilk gününde otuz kişilik ileri bir Rus karakolu, kalabalık bir beşli, yani hafif süvari alayının baskınına uğradı. Türkler onları acımasızca öldürdüler ve İstanbul'a göndermek üzere kulaklarını kestiler. Kızılderililerdeki saçlı deri gibi, Türklerde de kulaklar eskiden önemli ganimetlerdi; ancak bu armağanları Mahmud hoş karşılamıyordu: Çok kesin bir dille bu uygulamayı kınadı ve Müslümanlara, Ruslar onların tutsaklarına ne şekilde davranıyorsa öyle davranmalarını emretti, aksi davranışta bulunanın idam edileceğini bildirdi; ***kulakların ya da başların kesilmesini değil, tutsakların İstanbul'a gönderilmesini istiyordu*** [italikler bize ait.- M. C.]. Sultanı yücelten bu tutum, medeni Avrupa ülkeleri hükümdarlarının arasında yer aldığını ve bu konumunu koruyacağını söyleyerek kendisine övgü payı çıkarmasını haklı gösteriyor. Ancak bir ulus eski geleneklerinden bir kralın hatta bir despotun fermanıyla birden vazgeçmiyor. Cesaretlerini toplayan Türkler İstanbul'a iletecekleri ya da böbürlenecekleri zaferler kazandıklarında, bu haberleri her zaman kanlı kanıtlar eşliğinde bildirdiler ve kesik kulaklar yeniden revaçta oldu. Bir sabah Ruslar

İstanbul'a yaklaşacak olursa karısını ve çocuklarını boğacağını söyleyen çubukçu dostum bize ciddiyetle büyük bir çarpışmanın kazanıldığını ve geceleyin bir çuval dolusu kulak getiren bir Tatar geldiğini söyledi. Kulak sayısı öyle kabarıkmış ki çubukçu sözlerinin doğruluğundan kimsenin kuşkuya düşmemesi için bundan söz etmeye cesaret edemiyormuş. Yazık ki Rusların kulaklarını kesenler yalnızca İstanbullu havadis yazarları değildi. Paşaların ve ağaların emirlerine rağmen, yırtıcı askerlerin birçoğu gözden uzak kalınca yaralıları boğazlamak ve soymaktan kendilerini alamıyorlarmış; Payitaht artık kulak talep etmediği halde onlar alışkanlıkla ve özel keyifleri için kulak kesiyorlarmış. Mevsimin daha ileri bir döneminde, öldürülmediği halde bir kulağı kesilmiş zavallı bir tutsak gördüm. Birçok Türk ve bunların arasında benim çubukçu, kışkırtılmadıkları halde Müslüman imparatorluğuna saldıran aşağılık gâvurları koruma altına almanın günah olduğunu ileri sürüyorlardı.

– Ne âlâ, diyordu geçenlerde iki üç Osmanlıyla birlikte M. Z.'nin evinde bulunan yaşlı çubuk taciri, ne âlâ! Fırsat bulunca pezevenklerin kellesini artık kesemeyeceğiz; mübarek Peygamberimiz cevaz verdiği ve kılıç gücüyle tutsak edilenlerin, yakalayanların malı olduğunu ilan ettiği halde onları köle yapamayacağız.

– Böyle şey olmaz, diye ekledi arkadaşlarından biri; alçak bir Moskof savaşta oğlunuzu ya da kardeşinizi öldürse onu sonradan tutsak etseniz bile yatağanı kuşağınıza sokmak ve yoluna gitmesini nazikçe rica etmek zorundasınız. Kana kan istemeyin; dostluk ya da akrabalık bağlarından söz etmeyin. Keratanın kulaklarını bile kesemiyorsunuz. Vay! Vay! Vay!

– İstanbul'a geldiklerinde, diye sürdürdü çubukçu iğneleyici bir sesle, duyduğuma göre zindan onlara layık bir konut sayılmadığından, sultan onları sarayda ağırlayacak, pilav ve kebap ile besleyecekmiş. Sonunda ağız birliğiyle yeni mevzuat çıktığından beri savaşa gitmenin keyfi kalmadığını ve kendi hesaplarına mevzuatı ilk fırsatta çiğneyeceklerini söylediler. Her ne derlerse desinler hiçbirinin büyük bir kulak kesicisi olacağını sanmıyorum."[18]

---

18 Charles Macfarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Paris, 1829, s. 95-98.

Sultan Mahmud'un kararı Yunanlıların bağımsızlık için yedi yıl boyunca sürdürdüğü savaşın ardından alınmıştı, savaş sırasında baş kesme ve sergileme uygulamaları her iki cephede de almış yürümüştü.[19] Sultanın kararının yalnızca Rus savaş esirlerini kapsadığını da belirtelim, isyancı tebaa –Yunanlı ya da Arnavut olsun– bu karar kapsamına girmiyordu. Buna karşılık, kesin olan, bu tarihten itibaren başların İstanbul'da Topkapı Sarayı'nın önünde sergilenmediğidir. Osmanlı tarihinde bir dönemin sonu gelmiştir, Osmanlılar bundan böyle Tanzimat dönemlerine ve modern Türkiye'ye damgasını vuracak reformlar dizisine girişir.

15.-16. Yüzyılda Romen Prenslerin Başlarının Kesilmesi ve İstanbul'da Sergilenmesi

Yabancı bir hükümdarın başının İstanbul'da sergilendiği en eski tarih Osmanlıların kenti fethettikleri 1453 yılıdır: Söz konusu olan, elinde silahla ölen Basileus XI. Konstantinos Paleologos'un başıdır. II. Mehmed tarafından getirtildi; kimliği saptandı ve bir gün boyunca "Augusteion çarşısındaki sütunda sergilendi, baş orda akşama kadar kaldı. Sonra [Osmanlılar] derisini yüzüp, samanla doldurarak onu her yere gönderdiler, Perslerin ve Arapların kralına olduğu gibi zafer nişanesi olarak başka Türklere de gösterdiler."[20]

Rumen, Eflak ve Boğdan prenslerinin durumu farklıdır. Bunlar Osmanlı süzerene (metbuya) başkaldırmış vasallar ya da sultanın nazarında kınanacak eylemlere girişmekle suçlanan prenslerdi: kendi tebaalarına karşı haksızlıklar ve ağır vergilendirmeler, komşu güçlerle gizli anlaşmalar (Macaristan, sonra Avusturya, Polonya, daha sonra Rusya), Osmanlı ordularının iaşesi konusunda ihmaller ya da Saray'a gönderilecek haraçlarda gecikmeler. 1476-1477'den itibaren başların İstan-

---

19 Bkz. P.-H. Stahl'ın saydığı vakalar, *a.g.e.*, ve *diğ. yerlerde*.

20 *A.g.e.*, s. 191, frag. 3. Kaynakların ayrıntılı tartışması için bkz. D. M. Nicol, *The Immortel Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, 1992, s. 76-94.

bul'a gönderildiğine tanıklık edilse de, bunların Saray kapısında sergilendiği ilk kez 1714'te dile getirilmiştir.

1. Konstantinos Paleologos'un ölümünden yirmi yıl sonra Drakula da denen III. Vlad'ın (Kazıklı Voyvoda) başı 1476 yılının Noel yortusundan hemen sonra İstanbul'a gönderilir. 1462'den beri II. Mehmed'in azimli bir düşmanı olarak davranan bu prens, Ekim 1476'dan beri ülkesinin tahtında üçüncü kez oturuyordu. Tunalı Osmanlı beylerinin desteklediği rakiplerinden birinin yönettiği bir kolordu tarafından Noel yortusu sırasında baskına uğrayan Vlad, çatışmada öldürüldü ve başı II. Mehmed'e gönderildi. Çağdaş kaynaklar Aşağı Tuna'da ciddi bir tehlikeyi saf dışı bırakan bu baş kesme olayının hangi koşullarda gerçekleştiği konusunda oldukça suskundur. Bu konuda bize en ayrıntılı bilgiyi veren Avusturyalı tarihçi Jacob Unrest'tir:

"Çünkü bir Türk, kralın payitahtında bulunduğu sırada, onu öldürebilmek amacıyla hizmetine girdi. Ona bu görevi Türkler vermişti. Sonrası şöyle gerçekleşti: Kral, ata binerken Türkün kafasını arkaya doğru uçurdu ve ardından da derhal Türk beyinin yanına gitti. Kral, [Mathias Corvin, 1458'den 1490'a Macar Kralı] onun yüzünden Türklere güvenini kaybettiği için beye çok kızgındı."[21]

Bir Macaristan tarihinin yazarı olan İtalyan hümanist Antonio Bontini (1427-1502) Eflak prensinin Kral Matthias'ın yardımıyla yeniden tahta geçişini hatırlatan bir cümleyle Drakula'nın başının akıbetini belirtir:

"Sonra Mathias onu eski yerine getirdi, ama bir Türk savaşında öldürüldü, Muhammed onun kellesini gönderdi."[22]

21 Jacob Unrest, *Österreichische Chronik,* yay. K. Grosmann, Weimar, 1957, s. 68 (Monumenta Germaniae Historica, Series Scriptorum, N. S., XI).

22 Antonio Bonfini, *Rerum Hungaricum Decades,* yay. I. Fogel, B. Ivanyi ve L. Juhasz, Leipzig, 1936, I, III, 291, c. III, s. 243. Kaynakların M. Cazacu tarafın-

2. Eflak tahtı için sürdürülen mücadeleler sırasında güçlü Craoiovescu boyarlarının klanı, Niğbolulu Mihaloğlu Mehmet Bey'in tahta geçirdiği Prens III. Vladislav'ı devirir ve Ekim 1523'te yerine, kendi ailesinden bir prensi, Radu Bădica'yı geçirir. Ocak 1524'te (19'u ile 24'ü arasında) Babıâli'ye Bădica'nın davasını savunmak üzere gelen boyar heyetinin aracılığıyla yeni prensin meşruiyetine ikna olmuş görünen Kanunî Sultan Süleyman ona sancağı ve prenslik alametlerini gönderir. Radu Bădica Osmanlı heyetiyle karşılaştığında başı kesilir. Tahta geçen ardılının Braşov [Transilvanya'da Kronstadt] belediye meclisine gönderdiği bir mektupta şu hususlar belirtilir:

"Zat-ı âlilerine Bădica meselesi hakkında bilgi veriyorum, ve inanın ki anlattıklarım gerçek: Türkler sancak ile geldiklerinde Bădica onları karşılamaya sancağın önüne çıktı; o zaman Türkler onun ve yanındaki bütün boyarların başını kesti. Türkler sonra Bădica'nın ve diğer boyarların başını aldılar, ama bu başların kimlere ait olduğunu bilmiyorum; Saray'a gitmiş olan boyarlardan (Poienari kalesinin) muhafızı Giura ve Baliu'lu Oancea ile Tamil'in oğlu Logothetes (şansölye) Radu korkuya kapılıp kaçtılar... ve zatıma bu proje (baş kesme) hakkında hiçbir bilgileri olmadığını bildiren bir adam gönderdiler; ve Saray'dan sancakla birlikte ayrıldıklarında onu Bădica adına getirdiklerini ve haberi olaylardan sonra öğrendiklerini söylemişler.

Türkler Bădica'nın ve boyarların başını kestikten sonra Giurgiu'ya döndüler ve Bădica'nm başını iki başka başla birlikte Divan'a gönderdiler: Bădica'nın cesedini bizzat aldım, Dealu manastırına gittim ve onu oraya gömdüm."[23]

---

dan tartışılması için *a.g.e.*, s. 17, 68 ve 69 no'lu notlar. Prensin mezarı Bükreş yakınında, Snagov'dadır, 1930'lu yıllarda bu mezarda kazılar yapılmıştır, karş. D. V. Rosetti, *Săpăturile archeologice dela Snagov*, Bükreş, 1935. Prensin mezarı geçen yüzyılda Alexander Odobescu'nun kayda geçirdiği gibi imparatorluk kapılarının önünde değil, kilisenin ortasında bulunuyordu.

23 I. Bogdan, *Documente şi regeste privitoare la relatiile Tării Romăneşçi cu Braşovul şi Ungaria în Secolul XV şi XVI*, Bükreş, 1902, s. 171-172, no. 168.

3. 2 Ocak 1529'da Eflak prensi V. Radu del Afumati ve oğlu Vlad asi boyarlar tarafından bir kilisede öldürüldü ve başları Saray'a gönderildi. 27 Ocak 1529 tarihli bir mektuba göre baş kesme emrini aynı kişi, yani daha önce sözünü ettiğimiz Niğbolulu Mihaloğlu Mehmet Bey vermişti, kurbanlar ise prens ve Poienari kalesinin muhafızıydı.

"Her ikisinin de kafaları uçurulmuş ve kelleleri Türk kayserine gönderilmiştir."[24]

Radu del Afumati'nin cesedi ülkesinin başkentinin yakınındaki aynı Dealu manastırına gömüldü. Bu prenslik nekropolisi babası Prens Büyük Radu (1495-1508) tarafından kurulmuştu.[25]

4. 6 Kasım 1563'te Boğdan prensi Jacobi Basilikos Despota (Despot Vodă diye bilinir, 1561-1563) onu aylardır başkenti Suceava'da da kuşatan asiler tarafından öldürüldü. Ceset çamurun içinde yatarken Tatar bir asker başını kesti, diyor o çağda yaşayan bir tanık. Ceset kefene sarılıp kentin mezarlığına gömüldü, ancak "başı, kentin başka bir kısmında öldürülen Joakim Prudentius'un başıyla birlikte yüzüldü, içine saman dolduruldu, daha sonra beş yüz Türk ile gelen Sancak beyi tarafından sultana gönderildi. Bir Türkün yük arabasında, kazığa oturtulmuş başı kendi gözlerimle gördüm."[26]

---

24 Alıntılayan N. Stoicescu, *Radu dela Afumati*, Bükreş, 1983, s. 141-142. T. Palade'de mezar taşının yazıtı, Radu dela Afumati, Bükreş 1939, s. 65; V. Brătulescu'da mezar taşının çoğaltılmış fotoğrafında prens at üzerinde tasvir edilmiştir; elinde birçok silah, tepesinde büyük bir haç bulunur, Türklere karşı verdiği savaşları sıralayan uzun yazıt gerçek bir tarih sayfasıdır. *Frescele din biserica lui Neagoe dela Argeş*, Bükreş, 1942, s. 10, şekil 5 ve s. 15.

25 Mezar taşının yazıtı gömüldüğü gün olan 4 Ocak 1529 tarihini taşır.

26 Johannes Sommer, *Vita Jacobi Despotae Maldavorum reguli*. Iacopo Basilikos'un iki yaşamöyküsü: E. Legrand, Paris, 1889, s. 268; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 193, frag. 10. Dönemin tarih kronolojisinin belirttiğine göre "Despot bir Tatar tarafından öldürüldü, elleri ve ayakları kesildi, yüzülen kafa derisi Saray'a gönderildi." Al. Lapedatu, *Anuarul Institutului de istorie natională din Cluj, II*, 1924, s. 371; *Revista istorica*, XI, 1925, s. 124. Ayrıca bkz. V. Montagna, *Relastiunile dintre Moldova şi Ardeal în secolul al XVI-lea*, Dej; 1928, s. 111; *Revista istorica*, XIV, 1928, 212.

5. 13 Haziran 1574'te Korkunç Ion olarak adlandırılan Boğdan voyvodası (Ion Vodă cel Cumplit, 1572-1574), ülkenin güneyinde Roşcani'de üç gün süren bir savaşın ardından onu kuşatan Osmanlı ve Tatar birliklerine teslim olmuştu. Sultanın önünde kendini aklayabilmesi için hayatının bağışlanacağı sözlerinin verilmesine rağmen dönme Çigalazade Yusuf Ağa onu hançerledi, sonra cesedini dört deveye bağlayıp çektirerek parçaladılar. Krakov'daki Fransız elçisi, Isle başrahibi Gilles de Noailles'in ifadesine göre prensin başı sultanın düşmanının akıbetini herkesin görmesi için İstanbul'a gönderildi.[27] İstanbul'daki Venedik balyosuna göre "Silistre sancak beyi, bir gün sonra kafasını kestirdi, şimdi (ibret olsun diye) teşhiri bekleniyor".

Aynı yıl, Polonyalı Maciej Stryjkowski Eflak'tan geçer; orada, Bükreş'teki prenslik sarayının kapısına çakılmış Ivonia'nın başını gördüğünü ısrarla ifade eder. O dönemde Korkunç İvon'a bu ad veriliyordu.[28]

Kanımızca Stryjkowski'nin gördüğü Boğdan voyvodasının kafatasıydı, çünkü Osmanlı âdetine göre yalnızca baş derisi (saçlar ve sakalla birlikte) hazırlanıp Saray'a gönderiliyordu. 1575'te Türkler tarafından öldürülen Avusturyalı Baron von Auersberg'in durumu da aynıdır. Eşi, cesedi ve başı gömmek isteyince Ferhad Bey ona şu karşılığı vermiştir: "Baş da size verilecektir: Ancak daha önce Konstantinopolis'e muzaffer giriş sırasında ganimet olarak kullanılacağından derisi yüzülerek samanla doldurulması gerekiyor."[29]

6. 1590'da eski Eflak prensi Petru Cercel (1583-1585) sultanın emriyle Rodos'a sürülür, ama rakibi II. Mihnea para yedirerek infaz edilmesini sağlar. Böylece prens Akdeniz'de boğulur ve samanla doldurulan başı Eflak'a gönderilir.[30]

---

27 D. C. Giurescu, *Ion. Voda cel Viteaz*, Bükreş, 1966, s. 172.

28 Hurmuzaki-Slavici, *Documente*, VIII. s. 183, no. 267, *Kronika Polska*'ya göre, Königsberg 1582, Stryjkowski için bkz. M. Holban ve diğ. *Călători stra.ini despre tările române*, Bükreş, II, 1970, s. 448-449.

29 J. von Hammer, *a.g.e.*, VII, s. 29. Bu bilgi ilk kez Stefan Gerlach tarafından verilmiştir: *Tagebuch*, Frankfurt am Main, 1674, s. 132-133.

30 N. Iorga, "Nichifor dascălul exarh patriarhal şi legăturile cu tările noastre

7. Boğdan prensi Ştefan Răzvan'ın (1595) durumu daha karışıktır. Ülkesi, yeni bir prensi, Ieremia Movila'yı (ya da Moghila) başa getiren bir Leh ordusunun akınına uğrar. 10 Aralık 1595'te gerçekleşen bir çarpşımada yenilen Prens Răzvan üç gün boyunca kovalanır, başlıca boyarlarıyla birlikte tutuklanır ve Ieremia Movila'nın karşısına çıkarılır. Ieremia "onu iyice payladıktan sonra burun kanatlarını deldirdi, bu Eflaklılar için yüz kızartıcı suçun belirtisidir ve kişinin her türlü kamu görevine girmesini engeller. Onu sonradan idam ettikleri söyleniyor" diye yazıyor Jacques Bongars, Mart 1596'da.[31]

1595 ile 1661 yılları arasını kapsayan bir Boğdan kroniğinde Boğdanlı tarihçi Miron Costin (1633-1691) ise, suçlarını yüzüne vurduktan sonra Ieremia "onun başını hemen kesti ve başkentinin [Suceava] önünde kazığa oturttu"[32] diye yazar.

Olayların çağdaşı olan bir Osmanlı vakanüvis, Mustafa Selânikî bu konuda en kesin bilgiyi veren tanığımızdır. Yazdığı Tarih'te Ieremia Movila'nın 1004 yılı Cemaziyülevvel ayının ilk on gününde (2-11 Ocak 1596) sultana gönderdiği mektubun bir bölümünü aktarır. Mektupta şöyle denmektedir:

> "Kısa süre içinde talihsiz başı, Yüce Allah'ın izniyle adalet katına sunulmak üzere Babıhümayûn'a gönderilecektir."

Baş gerkçeten de Cemaziyülevvel ayının ikinci on gününde (12-21 Ocak 1596) Çavuş Kara Mehmet tarafından İstanbul'a getirildi:

> "Onun (Ştefan Răzvan mı, başı mı?) herkese ibret olsun diye kazığa oturtulduğu söylendi."

1580-1599" *Analele Academiei Române, Memoriile Sectiunii Istorice*, II. dizi, c. XXVII, 1905; ayrıca, *Istoria lui Mihai Viteazul* (1935), 2. bas. Bükreş, 1968, s. 39, no. 85.

31 Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XII/I, s. 237, n. 350.

32 Miron Costin, *Opere*, yay. P. P. Panaitescu, Bükreş, 1958, s. 46.

Lehistan kralının ricaları üzerine Kara Mehmet'e ödül olarak Silistre sancağı verildi.[33]

8. 10 Eylül 1620'de Boğdan prensi Gaspar Graziani'yi (1619-1620) öldüren iki boyar, kestikleri başı bir Osmanlı ve Tatar ordusunun başında Boğdan'a yeni bir prens yerleştirmeye gelen Silistre sancak beyi İskender Paşa'ya götürdü. Eski Boğdan prensinin müttefiki olan Polonyalılarla girdikleri çatışmada Osmanlılar galip geldi.[34] 20 Eylül'de İskenderiye patriği Kryrillos Lukaris, İstanbul'daki Birleşik Eyaletler [Hollanda] elçisine şöyle yazıyordu: "prens Gaspar'ın kısrağı İskender Paşa'ya getirildi, (paşa) getirene 200 duka verdi ve ölülerin arasında başının aranmasını buyurdu."[35]

Yedi ay sonra, 20 Nisan 1621'de Saray nezdindeki Hollanda elçisinin bildirdiğine göre: "Sonunda Boğdan prensi [yeni voyvoda, Aleksandru Iliaş] Graziani'nin cesedini buldu ve başını buraya gönderdi. Graziani, üzerinde taşıdığı birkaç bin duka için, kendisiyle birlikte kaçan hizmetkârlarından üçü tarafından öldürülmüştü."[36]

9. 2 Temmuz 1633'te Boğdan prensi Miron Barnovschi'nin (1626-1629, 1633) başı İstanbul'da kesildi:

> "Divan'dan görünen bir yerde başını kestiklerinde bizzat sultan pencereden bakıyordu. Ölümünden sonra cesedi akşama kadar sarayın avlusunda kaldı. Sonra vezir, eskiden (onun) kâhyası olan boyarlardan birinin serbest bırakılmasını buyurdu [...] Böylece, postelnik (mabeyinci) Kostin'i serbest bıraktılar [....] O gitti ve avlunun önünde yatan cesedi kaldırdı ve aynı gece Patrikhane'ye ta-

---

33 M. Guboglu, M. A. Mehmed, *Cronici turceşti privind tările române, Extrase*, Bükreş, 1966, I, s. 375-377; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 205, frag. 87 (eksik). Karş. Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XII/I, s. 214; P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, Bükreş, 1936, s. 139 ve no. 6.

34 J. von Hammer, *a.g.e.*, VIII, s. 256-260.

35 H. Iorga, *Studii şi documente*, Bükreş, 1902, IV, s. 180; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 15.

36 N. Iorga, *a.g.e.*, IV, s. 183, no. 32.

şıdı. Prens Basile (Vasile Lupu, 1634-1653) anlaşılan kalıntılarını oradan Boğdan'a götürdü."[37]

Mabeyinci Iorgu Kostin'in Boğdanlı tarihçinin babası olduğunu belirtelim, bu bakımdan prensin infazının ayrıntılarını oğluna anlatmış olmalıdır.[38]

Ama prens aslında masumdu ve rakiplerinin entrikalarının kurbanı olmuştu: İstanbul'da hapisteyken yazdığı vasiyeti Rumen tarihinin dramatik bir sayfasıdır.[39] Ölümünden sonra ortaya çıkan belirtiler masumiyetine tanıklık eder. Bu felaketin anısı "yalnızca bu ülkede [Boğdan] değil, İstanbul'da bile günümüze kadar canlı kalmıştır" diye yazıyor Miron Costin ve şunları belirtiyor:

"Çünkü Prens Barnovschi'nin öldüğü gün, has ahıra götürülen bir atı yere yığılıp anında öldü. Ve ertesi gece İstanbul'da birkaç bin ev yandı."[40]

Yarım yüzyıl sonra Boğdanlı tarihçi Ion Neculse de (öl. 1747) şu notu düşmüştü:

"Prens Barnovschi'nin başı kesildiğinde atı öyle çifte atmaya başladı ki seyis onu zaptedemiyordu. Ve onun elinden kurtulan at anında düşüp öldü. Bunu gören Türkler çok şaşırdılar ve şöyle dediler: 'Aslında bu adam masummuş!' Ve sonunda Prens Barnovschi'nin masum olduğunu anladılar ve onu infaz ettikleri için çok üzüldüler. Bundan böyle Boğdan prenslerinin başını kesmemeye yemin ettiler."[41]

---

37 M. Costin, *a.g.e.*, s. 103; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 208-209, frag. III. Doğru tarih 22 Haziran/2 Temmuz 1633, Hurmuzaki-Iorga tarafından belirtilmiştir, *Documente*, XV/I, s. 991-992.

38 N. Stoicescu, *Dictionar al marilor dregători din Tara Românească şi Moldova, Sec. XIV-XVII*, Bükreş, 1971, s. 385-386.

39 *Documente Romaniae Historica*, Moldova, Bükreş, 1971.

40 M. Constantin, *a.g.e.*, s. 103.

41 I. Neculce, Letopisetul Tarii Modovei şi O samă de civinte, (ed.), G. Strempel, Bükreş, 1982, s. 177, no. 25.

Miron Costin'in sözünü ettiği yangın gerçekten de çıkmıştı, ama tarih 7 Ağustos ile 2 Eylül 1633 arasıydı ve bu,

"Başkenti harap eden en korkunç yangınlardan biri oldu: 20.000 ev, 200 cami, Müftülük kütüphanesi, yeniçeri ocağı alevlerin içinde kalıp harap oldu ve (yangının) çeşitli odaklarını söndürmesi için halkı seferber etmek amacıyla sultanın bizzat müdahale etmesi gerekti."[42]

10. 4 Mart/4 Nisan 1717'de Eflak prensi Konstantin Brankoveanu yirmi beş yıl (1688-1714) hüküm sürdükten sonra azledilmiş ve tutuklanmıştı. Bütün ailesi ve birçok danışmanıyla birlikte, Gregoryen takvime göre 29 Nisan'da İstanbul'a geldi ve önce Yedikule'ye kapatıldı, sonra, 15 Haziran'dan itibaren "Bostancıbaşıya teslim edildi." Orada, devasa servetinin nerede bulunduğunu itiraf etmesi için korkunç işkenceler gördü.[43] "Fanariotes" (Fenerliler) üzerine bir kitap yazan (1824) Marc-Philippe Zallony bu zindanın ilginç bir betimlemesini yapmıştır:

"Avrupa'da Engizisyon mahkemesinden, barbarlığından ve keyfi hükümlerinden çok söz edilir, ama Engizisyon mahkemesinin zindanlarındakinden çok daha dehşet verici olayların geçtiği Konstantinopolis'teki Bostancıbaşı'nın fırınının hiç sözü edilmez. Okurum herhalde bu cehennemî yer hakkında birkaç satır okumaktan memnun olacaktır. Bostancıbaşı'nın fırını, Konstantinopolis'te, saray duvarlarının arasında inşa edilmiş bir binanın içindeki zindana verilen addır. Buraya bu adın verilmesi, bu yapının girişinde Bostancıbaşı'nın (zat-ı şahanelerinin gemisinin serdümeni) ekmeğinin pişirildiği fırının inşa edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır;

Bu iğrenç yerde her çeşit işkence aleti görülür; kimi sıradan işkencede kullanılır, kimi ölümle sonuçlanan işkencede. Bu zindana

---

42 Paul Ricaut, *Histoire des trois empereurs des Turcs depuis 1623 jusqu'en 1677*, Paris 1683, I, s. 86-87; J. von Hammer, *a.g.e.*, IX, s. 207-210.

43 24 Mart/4 Nisan 1714'te tutuklanan Eflak voyvodası Gregoryen takvimine göre 29 Nisan'da İstanbul'a varır, karş. C. Giurescu, N. Dobroscu, *Documente și regeste privitoare la Constatin Brâncoveaunu*, Bükreş, 1907, s. 266-269.

nakledilen zavallılara uygulanan işkenceler öyle tüyler ürpertici ki kalemim onları betimlemeyi reddediyor. (...) Peki, bu işkence aletleri kimlere mahsus dersiniz? Bankerlere, kâhyalara, haznedarlara, zengin mülk sahiplerine, özellikle de yüksek görevlilerin yakınlarına, daha çok başları kesilmiş ya da doğal ölümle ölmüş paşalara yakın kimselere. Her zaman, sahip oldukları tahmin edilen servetler hakkında bilgi almak için onlara sıradan ya da ölümle sonuçlanan sorgu uygulanır. İnsanın bu mekâna hükümdarın emri olmadan götürülmesi, nazırların bile şu ya da bu şahsın Bostancıbaşı'nın fırınında işkence çektiğini bilmemesi zihni iyice isyan ettirir."[44]

Prense itiraf ettirdikten ve yarım milyondan fazla talere el konulduktan sonra dört oğlu ve danışmanı Ianache Văcărescu ile birlikte 15/26 Ağustos 1714'te Marmara denizinin yakınında, yalı köşkünün karşısında prensin başı kesildi. Fransa elçisi Des Alleurs'e göre;

"Sadrazam (Damat Ali Paşa) İsveç temsilcisini kabul ettikten sonra, bu hükümdar (Sultan III. Ahmed) Karadeniz boğazı yakınlarındaki saraylarından birine gitmek üzere kayıklarla yola çıktı. Deniz kıyısında, ona Eflak prensinin dört oğlunun ve bir akrabasının başının gözünün önünde kesilmesini seyrettirdikten sonra talihsiz prense de aynı işkenceyi uyguladılar... İnfazdan sonra hepsini Saray'ın kapısında sergilediler."[45]

---

44 Marc-Philippe Zallony, *Traité sur les princes de la Valachie et de la Moldavie sortis de Constantinople, connus sous le nom de Fanariotes [....]*, Paris, 1830, s. 85-87.

45 Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente, Supliment* I, s. 430-431, no. 632. Bu kapı için bkz. La Croix'nın tanıklığı: "Sarayın ikinci kapısına halk dilinde Orta Kapı adı verilir, Türkler onu şatafatlı adlar, büyük, güzel unvanlarla donatırlar: Divan'a giden yol olduğu için ona Babüsselam (Adalet yolu); İtaat'in ve Şahadet'in eşiği (derler), zaten hatırlı kimseler bu ikinci avluda öldürülür. Kapının iki yanında iki kule bulunur; sağdaki kule hapishane olarak kullanılır, buraya Osmanlı devletinin yalnızca canlarından ya da mallarından olarak çıkabilen kurbanları kapatılır, hapishane otuz cellat tarafından korunur, diğeri ise kapıcıların karakoludur. Münzevi bir Türkün yazdığı *Etat général de l'Empire ottoman depuis sa fondation jusqu'à présent...*, Paris, 1695, I. s. 363-364). Yüzyıl sonra Elias Abesci şöyle yazıyordu: "Sarayın dokuz girişi vardır, bunların yalnızca ikisi görkemlidir. Ayasofya meydanından geçilerek varılan birinci kapı gerçekten gösterişlidir. [....] Bütün yazışmalarda ve kamu belgelerinde

İmparatorluk elçisi Franz von Fleischmann'un 27 Ağustos'a bildirdiğine göre Eflak prensi:

"Sabah saat dokuzda, sarayın önündeki gemiden bu üzücü gösteriyi seyreden sultanın gözleri önünde, dört oğlu ve damadının kafaları uçurulmuş, daha sonra bu kelleler ve cesetler harem dairesinin ana kapısına taşınmış ve ertesi güne kadar teşhir edilmiştir."[46]

Prensin İtalyan sekreteri Floransalı Anton Maria Del Chiaro'ya göre,

"Trajedi sona ermiş, Büyük Efendi yola çıkmıştı. Başlar şehre getirilmiş, direkler üstüne konmuştu. Cesetlerin bulunduğu yerde çok sayıda kimse toplanmıştı. Sadrazam, bir isyandan korktuğu için (çünkü Türkler de açıkça onun adaletsizliğine karşı hiddet ve kin duyuyorlardı) onların denize atılmalarını emretti, oradan bazı Hıristiyanlar tarafından çıkarılarak İstanbul'a uzak olmayan Herke adı verilen bir manastıra gömüldüler."[47]

Benzeri ifadelere 1688-1717 arası *Eflak Tarihi*'nde (o dönemde yazılmış, anonim yapıt) ve Silahdar Fındıklılı Mehmet Ağa'da rastlıyoruz.[48]

Aubry de La Motraye, infazdan sonra olanları belirten tek yazardır: "Cesetler denize atıldı, başlar taşınarak sarayın büyük kapısı önünde sergilendi ve orada üç gün bırakıldı."[49]

Osmanlı Sarayı, Saltanat Kapısı ve Babıhümayun adını bu kapıdan alır. Kenarlarından birinde kesik başlardan oluşan piramitler görülür, kafataslarına tutturulan yaftalarda bu kişilerin işlemiş oldukları suçların dökümü yazılıdır." (*a.g.e.*, I, s. 159).

46 C. Giurescu, N. Dobrescu, *a.g.e.*, s. 270.

47 *Istoria delle moderne revoluzioni della Valachia*, Venedik, 1718; (ed.), N. Iorga, Bükreş, 1914, s. 182; R. Walsh. *a.g.e.*, s. 210-211.

48 *Istoria Tării Romăneşti de la octombrie 1688 pînă la martie 1717*, (ed.), Grecescu, Bükreş, 1959, s. 119-120; Silahdar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Nusretname*, yay. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, 1969, II, s. 322.

49 *Voyage du Sieur Aubry de la Motraye en Europe, Asie et Afrique*, Lahey, 1727, II, s. 212-213. Ayrıca bkz. baş kesme olayının bir görgü tanığının, 1712'den 1714'e kadar Türkiye'de kalan, Stanislaw Chometowski'nin başkanlığındaki

Altı yıl sonra Prens Konstantin Brankoveanu'nun cesedi, Bükreş'te Yeni Aziz Georgios Kilisesine eşi Prenses Marika'nın sipariş ettiği işli bir gümüş yağ kandilinin altına gömüldü. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde bulunan yazıtın metni 12 Temmuz 1720 tarihini taşır.[50] Prensin ve kader ortaklarının başlarının akıbeti hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

11. 7/8 Haziran 1716'da eski Eflak prensi Ştefan Kantakuzenos (1714-1715) 75 yaşından büyük olan babası stolnic (yargıç) Konstantin ile birlikte boğuldu, sonra başları kesildi. Ailenin tarihçesinin yazarı Mihail Kantakuzenos'un (1723-1793) anlattığına göre, Sultan Ahmed;

> "Ştefan'ın ve babasının [...] Bostancıbaşı'nın Fırını'na hapsedilmesini buyurdu. 7 Haziran'da orada onları boğduktan sonra başlarını kestiler: (baş) derilerinin yüzülmesinin ardından, içlerine pamuk doldurup Edirne'ye, vezirin ordusuna gönderdiler. Hospodar Mihail Kantakuzenos [prensin amcası] ve kayınbiraderi Radu Dudescu oraya getirildi. Vezir bu iki asilzadenin boğulmasını buyurdu, sonra başlarını kestirdi ve bu dört başı kazığa geçirtti (9-20 Haziran)."[51]

---

elçilik alayının bir üyesinin, Polonyalı François Gosciecki'nin çok ayrıntılı betimlemesi, P. P. Panaitescu, *Călători Poloni în țările române,* Bükreş, 1930, s. 144-145 (Academia Română, Studii și cercetari; 17).

50 Al. Elian, *Insriptiile medievale ale Romăniei,* I. *Orașul București 1395-1800,* Bükreş, 1965, s. 381, no. 386. Yazıta göre burada söz konusu olan P.-H. Stahl'ın düşündüğü gibi prensin başı değil cesedidir, *a.g.e.*, s. 19. Ancak Mayıs 1717'de sürgünden dönen prensesin, eşinin cesedini Bükreş'e getirebilmesinin üç yıl aldığını belirtelim. Karş. A. Giurescu, N. Dobrescu, *a.g.e.*, s. 287, 290, 306. Olay (prensin başının kesilmesi D. Simonescu tarafından yayımlanan dokuz elyazması kopyası bulunan manzum bir anlatıya yol açmıştır: *Cronici și povestiri romănești versificate (sec. XVII-XVIII)*, Bükreş, 1967, s. 58-68).

51 Genealogia Cantacuzinilor de banul Mihai Cantacuzino, (ed.), N. Iorga, Bükreş, 1902, s. 317-318; Başka kaynaklar için bkz. J.-M. Cantacuzène, *Mille ans dans les Balkans. Chronique des Cantacuzène dans la tourmente des siècles,* Paris, 1992, s. 206-207; ayrıca bkz. Anton Maria del Chiaro, *a.g.e.*, s. 191. Hollanda'nın Izmir konsolosu 24 Haziran 1716 tarihli raporunda ailenin diğer yedi üyesinin başlarının kesildiğini ve cesetlerinin denize atıldığını bildiriyor, karş. N. Iorga, *Genealogia,* s. XXIX-XXX; P. H. Stahl, *a.g.e.*, s. 207, frag. 100.

Mallarına el konan ailenin düştüğü yoksulluk, başların ve Kantakuzenoslar'ın ölümünün rezilane niteliğini vurgulamak için denize atılan cesetlerin geri alınmasına izin vermemiştir.

12. Rumen ülkesinde hüküm sürmemiş olmasına rağmen, Babıhümayun'un baş dragomanı birçok Eflak ve Boğdan prensinin kardeşi ve babası olan Aleksandru Gika'nın durumuna da değinmek gerekir. 5 Şubat 1741'de tutuklanan Gika 1739 Belgrad antlaşmasının yapıldığı sırada Bosna'daki birkaç Türk köyünü Avusturyalılara bıraktığı suçlamasıyla hapiste on altı gün geçirdi. Buna başka suçlamalar da eklenince dragoman mahkûm edildi ve 21 Şubat'ta başının kesilmesine karar verildi: "İnfaz, sadaret girişi ile saray arasındaki küçük bir meydanda, bir köşkün ya da camlı balkonun kafesli pencerelerinin önünde gerçekleşti. Söylentiye göre zat-ı şahaneleri olaya oradan bizzat seyirci olmuş."[52] Venedik elçisi Nicole Erizzo bu yere Demirkapı adının verildiğini belirtir. "Demir Kapı, elçilerin kabul gününde Sadrazam'ın gelişini beklerken kaldıkları yere yakın bölge." Nicole Erizzo'nun dediğine bakılırsa cellat başı gövdeden ayırmadan önce üç darbe indirmiş: baş cellat tarafından götürüldü "ve ceset ertesi perşembe gecesine kadar [23 Şubat] orada sergilendi. Ceset 500 kuruşa cellattan geri alındı ve gün doğmadan aile kabristanına gizlice defnedildi."[53]

---

52 N. Iorga, *Documentele familiei Callimachi*, Bükreş, 1903, II, s. 387-388, no. 2; karş. s. 616, no. 1 ve 2. Çağdaş bir kaynak Gika ailesinin kroniği bu yapıyı Alay köşkü olarak adlandırıyor. (*Cronica Ghivuleştilor: Istoria Moldovei între anii 1696-1754*, (ed.), N. Camariano ve A. Camariano-Ciaron, Bükreş, 1965, s. 510-513.)

53 Hurmuzaki-Slavici, *Documente*, IX/I, s. 677-680, no. 792, 793; ayrıca bkz. Hurmuzaki-Toilescu-Odobescu, *Documente, Supliment*, I/I, s. 562, no. 814 ve 815; J. von Hammer, *a.g.e.*, XV, s. 28-29; A. Vandal, *a.g.e.*, s. 403 ve devamı M. D. Sturdza, *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris, 1983, s. 298. Gika ailesinin kroniğinde şu noktalar belirtiliyor: "Ertesi gün Prens Gregori'nin (Gika, dragomanın büyük oğlu ve Boğdan prensi) kapukâhyaları cesedini aldılar ve başında bekleyen sultanın kapucularıyla birlikte Hasköy'e götürdüler. Aghia Paraskevi Kilisesi'ne gömdüler, menkul, gayrimenkul bütün serveti "mîrî"ye (devlet hazinesi) dahil edildi". (*Cronica Ghiculeştilor, a.g.e.*, s. 510-513). Ayrıca bkz. *Storia dell'anno 1471*, libro quarto, s.278-279, V. Mihordea tarafından yeniden basıl-

Baş dragoman Grigore Aleksandru Gika'nın birçok kez Eflak-Boğdan voyvodası olan oğlunun ölüme mahkûm edildiğini ve başının İstanbul'a getirilerek Topkapı Sarayı'nın kapısı önünde sergilendiğini de belirtelim (karş. aşağıda no. 14).

13. 29 Ağustos/8 Eylül 1769'da, eski dragoman ve Boğdan prensi Ioan Teodor Kallimaki'nin oğlu Boğdan prensi Grigor Kallimaki (1761-1764, 1767-1769) boğularak öldürüldü,[54] sonra başı kesildi ve suçlarının dökümünü yapan bir yafta beraberinde Babıhümayun'da yani Topkapı Sarayı'nın dış kapısında sergilendi. Prensin başının sarayın içinde kesildiğini belirtelim, oysa aynı sırada infaz edilen dragoman Nicolo (Chiriță) Draco Rosetti'nin başı "dışarıda, [saray] kapısında"[55] kesilmişti (bkz. aşağıda, yafta no. 3).

14. 1-2 Ekim/12-13 Ekim 1777 gecesi, 1741'de infaz edilen baş dragoman Aleksandru'nun, oğlu Boğdan prensi Grigore Aleksandru Gika, ülkenin başkenti Iassy'de (İaşi: Yaş) boğuldu ve başı kesildi. Tahttan indirilişin ve infazının nedenlerine Nicolae Iorga ışık tutmuştur. Boğdan soylularının bir kısmı Rusya'nın baskılarıyla tahta geçirilen bu prense karşıydı.[56] Sulta-

mıştır: "Contributie la istorica pacii de la Belgrad 1739", *Arhivele Olteniei*, XIV, 79-82, 1935. s. 205-253.

54 Fransa elçisi M. De Saint-Priest, başının kesilmesinden önce boğdurulduğunu kaydeden tek çağdaştır, karş. Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente, Supliment*, I/I, s. 788-789, no. 1127. Prensin cesedi yine Hasköy'deki Aghior Paraskevi Kilisesi'ne gömüldü, bkz. Jacob Jonas Bjoernstahl, *Briefe auf seinen auslaendischen Reisen an den koeniglichen Bibliothekar C. C. Gjoerwell in Stockholm*, Leipzig-Rostock, VI, 1783, s. 97; karş. I. C. Caragea, "Un călător despre noi-Jacob Jonas Bjoernstahl", *Revista istorică*, 1920, VI, s. 56-57.

55 Sözde Enache Kogalniceanu, *Letopisetul Tării Moldovei... 1733-1774*, (ed.) A. Ilies, I, Zmeu, Bükreş, 1987, s. 148; karş. M. D: Sturdză, *a.g.e.*, s. 418-419; Babıhümayun hakkında bkz. Dr. A. Brayer'in ifadeleri: "Başkentte yakalanan devlete karşı suç işleyenler bu kapının yanında infaz edilir, cesetleri ve başları ardı ardına üç gün boyunca halka sergilenir. Eyaletlerde infaz edilen asi paşaların başları ve savaş alanında kesilen düşman kulakları da buraya getirilir." (*Neuf années à Constantinople (1815-1824)*, Paris, 1836, I, s. 68).

56 Bu infazın nedenleri için, bkz. N. Iorga, "Din originile politicianismului român: o actiune de opozitsie pe vremea Fanariotilor", *Analele Academiei Româ-*

nın fermanını Kapıcı Karahisarlı Ahmed Bey getirmişti. Prense sarayının ve birliklerinin ortasında baskın vermek için kurnazlığa başvurdu. Zihinlere çok çarpıcı gelen bu infazın en eksiksiz anlatımını, İstanbul'daki Rus temsilcisine olayı nakleden ama adını vermeyen bir şahsa borçluyuz:

> "İassi'ye gelen Kapıcıbaşı Ahmed Bey hastaymış gibi davrandı ve derhal kendisi için hazırlanan karargâha gitti. Prens Gika'ya iaşe toplamasını buyuran bir ferman gönderdi. Fermanı okuyan prens, subaylarından biriyle ona saygılarını sundu ve kendisini şahsen görmeye geleceğini bildirdi. Kapıcı bu nezaketinden dolayı ona teşekkürlerini iletti ve prensin bu zahmete girmesine gerek olmadığını ekledi. Bu karşılık üzerine içi rahatlayan prens hemen atına bindi ve yanında otuz kadar Arnavutla kapıcıbaşıya gitti. Çeyrek saatlik bir görüşmeden sonra kapıcı bu büyük dairedeki soğuğun ona dokunduğunu ifade ederek, (kapısı büyük odaya açılan) kuytu bir odaya geçmesini rica etti. Burada prensle bir süre görüştükten sonra kapıcıbaşı ellerini çırptı, bunun üzerine içeri hemen bir şatır ile üç kişi daha girdi; giysisinin altında bir ip bulunan birincisi onu ansızın prensin boğazına doladı ve ancak tek bir çığlık atabilen ve sesini duyuramayan prens hemen boğuldu.[57] Bu olay üzerine kapıcıbaşı, o sırada görevli olan Rusoli [Rosetti] adındaki hetmanı çağırttı ve kaftan giydirerek onu kaymakam atadı. Arnavutların ve adamlarının eşlik ettiği bu şahıs, prensin tahttan indirildiğini ve kaymakamlık görevine atandığını iletmek üzere yola çıktı. Prensin eşi bunun üzerine kapıcıbaşının evine gittiğinde, bu zat ona eşinin görevden alındığını ve kendisini Konstantinopolis'e dek izlemek üzere hazırlanmasını bildirdi. Bütün bunlar 11 Ekim pazar günü (aslında cumartesiyi pazara bağlayan gece) oldu; ertesi gece prensin başı kesilerek İstanbul'a gönderildi."[58]

---

ne, Memoriile Sectiunii Istorice, seri III, c. VIII, 1928, s. 361-374; *Istoria Românilor,* Reformatorii, Bükreş, 1938, s. 335-342.

57 Eli satırlı, asker. Karş. L. Şăineanu, *Influenta orientală asupra limbei şi culturii române,* II/I,*Vocabularul. Vorbe populare,* Bükreş, 1900, s. 316.

58 N. Iorga, *Acte şi Frangmente cu privire la istoria Românilor;* Bükreş, 1896, s. 139-140. Başka kaynaklar, özellikle gazeteler için bkz. L. Baidaff "Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1777). Ecouri din presa contemporană", *Revista is-*

Prensin özel sekreteri ve değerli bir güncenin yazarı olan Konstantin Karaca'nın (Caragea) çağdaş tanıklığına da değinelim. Karaca, infazın ayrıntıları hakkında bilgi vermiyor, ama şunları belirtiyor, 2/12 Ekim akşamı:

> "Kapıcıbaşı, satırcıbaşısı Halil Ağa ile ölen prensin başını Pâyitahta (İstanbul) gönderdi, baş tuzlandı ve bir kutuya kondu, ama âdet olduğu halde yüzülmedi. Cesedi ise öldürüldüğü odada, yerde çırılçıplak yatıyordu, üzerinde yalnızca keten bir iç donu vardı. Üç gün sonra bahçenin soluna yakın, diğer beyliklerin (Yaş'tan geçen Osmanlı görevlilerine ayrılmış konut) tarafındaki bir çukura gömüldü; boyar hetman onu oradan çıkarmak ve gömdürmek için 500 *groscen* teklif ettiyse de kapıcıbaşının yola çıkışından önce gömülmesine izin verilmedi. Nerede gömülü olduğunu henüz bilen yoktu. [...]
>
> Ayın 17'sinde [Ekim'in] ulak geldi ve ölen prensin gönderdiği mektupları okuduğumda başının kesildiği haberinin henüz İstanbul'a ulaşmamış olduğunu anladım. Ulak, kapıcıbaşının şatırına Saranta-Eclisies'de [Kırkkilise] rastladığını, adamın ölünün başını taşıdığını ve bununla övündüğünü kesin bir dille söylüyordu."[59]

Prensin başı 30/31 Ekim'de İstanbul'a getirildi ve çağdaş bir diplomatik rapora göre üç gün boyunca "Saray'ın birinci avlusunda" sergilendi.[60] Başka bir raporda başın ilk gün tek olarak

---

torică, XIV, 1928, s. 96-130; aynı kişinin Fransızca versiyonu, "Opinions contemporaines sur la fin de Grégoire Ghica, prince de Moldavie (1777)", *Revue historique du Sud-est européen*, VI, 1929, s. 34-51. Alıntıları Rumence baskıdan yapıyoruz: S: Zotta, "Cand şi cum a fost asasinat Griogrie Ghica Voevod", *Revista Arhivelor*, II/4-5, 1927-1929, s. 227-229; *Europa Orientale* dergisinde N. Cortese, II/3, 1922, s. 176-1788.

59 Hurmuzaki-Papadopulous Kerameus-Murnu-Litzikca, *Documente*, XIII/2, s. 72-83.

60 Al. Ciorănescu, *Documente privitoare la istoria Romănilor culese din arhivedvele din Simancas*, Bükreş, 1940, s. 319-322 (Academia Romănă, Studii şi cercetări, 43). Lebas'nın Fransız Dışişleri Bakanlığı için hazırladığı bir raporda başın "Sarayın ikinci kapısında" sergilendiği yazılı, karş. Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente*, *Supliment* I/I, no. 1367.

sergilendiği, ama ikinci günden itibaren yanına bir yafta konulduğu belirtiliyor.[61]

9 Aralık tarihli *Gazetta di Parma*'da yayımlanan 12 Kasım tarihli ve Varşova kaynaklı bir haber, Boğdan boyarlarının prensin cesedini 4000 kuruş (diğer bir hesaba göre 8000 lira) karşılığında satın aldıklarını "ve cenaze merasimini yaparak kiliseye"[62] gömdüklerini belirtiyor. Söz konusu kilise, Iassi'deki Aziz Spiridon Kilisesi'dir; mezar dış narteks bölümündeydi ve üzerinde Yunanca bir yazıt bulunuyordu.[63] (bkz. aşağıda yafta no. 5).

15. 1790 Eylülü'nün ilk günlerinde Eflak prensi Nikolas Mavroyeni'nin (Mavrogeni, 1786-1790) başı, Sultan III. Selim'in emri üzerine Vidin'in 30 kilometre güneyindeki Bela köyünde vuruldu. O dönemin bir tanığı, 1786'dan 1810'a uzanan bir Eflak Kroniği'nin yazarı Naum Ramniceanu anlatıyor:

> "Aynı yıl (1790), Ağustos ayında boyarların (Osmanlı) ordularından dönüşünde Mavroyeni Vidin'e, genel karargâha çağrıldı. Bela adındaki bir Bulgar köyüne vardıktan sonra vezir [Yusuf Paşa], kardeşi Çelebi Ağa, sultan Varpitzas (Baht Giray) ve başkalarıyla üzerine birlikler gönderildi ve orada başını vurdular; sonradan, adamları onu nehrin kıyısına gömdüler; zavallı çırılçıplaktı."[64]

---

61 Emmanuel Tassara'dan Kaunitz'e, Pera, 4 Kasım 1777, karş. Hurmuzaki-Slavici, *Documente*, VII, s. 306, no. 170.

62 L. Baidaff, a.g.m., s. 120.

63 N. Iorga, *Inscriptii din bisercile Românei*, Bükreş, 1907, II, s. 156-157. Bu prensin ölümü hakkında bilinen 28 yazma kopyası bulunan anonim bir şiirin ağızdan ağıza dolaştığını da belirtelim; (ed.), D. Simonescu, *a.g.e.*, s. 165-196; ayrıca Rumence yazılmış ilk tiyatro oyunu da bu konuyu işler: *Occisio Gregorii in Moldavie vodae tragedice expressa*, karş. A. Ciorănescu, "Occisio Gregorii Vodae. Cea mai veche piesă de teatru în romăneăte", *Revista Fundatiilor regale*, IV, 1937, s. 423-438; D. Simonesu, *a.g.e.*, s. 195-196.

64 Ed. C. Erbiceanu, *Cronicarii greci cari au scris despre Români în epoca ʃanariotă*, Bükreş, 1888, s. 262. Ayrıca bkz. N. Docan, *Analele Academiei române, memoriile Sectsiunii Literare*, seri II, c. XXXVIII, 1910-1911, s. 448-450'de "O provestire în versuri încă necunoscută despre domnia lui Mavrogeni". Docan bu prensin ölümü hakkında bilinen verilerin eleştirel bir özetini yapmaktadır.

Mavroyeni'nin kâtibi Nikolas Matzas'ın ve Rigas Velestinlis'in Hristoforos Perrevos (1774-1863) tarafından kayda geçirilen tanıklığı baş vurma işleminin kurallarına uygun olarak gerçekleştirildiğinin saptanmasına izin veriyor.

> "Mavroyeni'nin ölümü olağanüstü olmuştur. Kendisi ikametgâhının taraçasında bulunduğu sırada uzaktan celladın oraya yaklaştığını gördü. Onu odasının kapısının eşiğinde sükûnetle karşıladı ve şöyle dedi: 'Buraya niye geldiğini biliyorum, ey Müslüman. Ancak kanuna göre efendinin buyruğunu yerine getirmeden önce, kendi inancıma göre dua etmeme izin vermelisin...' Sonradan koruyucusu Aziz Nikolas'ın bir ikonasının önünde diz çökerek Peygamber-Kral Davud'un birçok mezmurunu ezbere okudu. Sonra ayağa kalktı, biraz su aldı ve ellerini yüzünü yıkarken, 'Osmanlı İmparatorluğu'na sadakatle hizmet edecek olana üç defa lanet olsun!' diye bağırdı. O zaman diz çöktü, cellada aldığı emri yerine getirmesini işaret etti; ancak cellat söyleneni yapmadan önce, kendisi o gün başını nasıl adaletsizce kaybediyorsa, sadrazamın da yakında başını adilce kaybedeceğini ona iletmekle görevlendirdi. Bu trajik sahne bana birçok kez anlatıldı, yalnızca Rigas değil, prensin başı kesilirken orada bulunan kâtiplerinden biri anlattı olanları."[65]

Bu tanıklık, Prens Mavroyeni öyküsünü anlatan çok değerli bir kaynak olan *Anastasios veya Bir Yunanlının Anıları* başlıklı bir romanın yazarı Thomas Hope'unkiyle karşılaştırılmalıdır. Kalafat savaşında (Ağustos 1790) Avusturyalılara yenik düşen prensin oradan oraya gittiğini ve sonunu beklediğini anlattıktan sonra Hope şöyle yazıyor:

> "Mavroyeni için o an Bela'da geldi, birden bire gözlerinin önünde muhayyilesinin yarattığı bir hayalet değil, ona din uğruna ölümü sunmakla görevli bir kapıcının belirdiğini orada gördü. Son çare olarak işe yarayacağına güvendiği bir çıkar yol vardı aklında. "Uzun zamandır" dedi sultanın ulağına, 'İslâm dininin hakikatini

65 Th. Blancard, *Les Mavroyéni*, Paris, (tarihsiz), s. 299-300.

için için kabul ettim; benimsedim; bugün tek arzum mukaddes hükmünü herkesin önünde kabul etmek ve müminlerin arasına katılmak.'

Bu sözler üzerine prens bu amaçla taşıdığı küçük bir Kuran'ı göğsünden çıkardı, onu sofuca öptü ve kelime-i şahadet getirmek istedi. Böyle bir istek geri çevrilemezdi. Kapıcı onun duasını okumasına, namaz kılmasına ve aptes almasına izin verdi ve ancak tören sona erince göğe gerçek bir mümini göndereceği için duyduğu memnuniyeti dile getirdi.

Mavroyeni daha ne yapabilirdi? Orada, gençliğiyle acıma duygusu uyandırabilecek bir mühtediyi korumaya hazır bağnaz bir ayak takımı yoktu. Kır saçlı günahkârın karşısında görevini yerine getirmekten başka bir şey düşünmeyen soğukkanlı bir cellat vardı. Her türlü kurnazlığın faydasız olduğunu anlayan prens sonunda kendini topladı ve kaderine boyun eğdi. Ancak diz çökerken feryat etmekten kendini alamadı: 'Hiç değilse hükümdarımdan başka bir mükâfat beklerdim. Geniş imparatorluğunda benden sadık bir Rum bulsun da görelim!' Bu sözler üzerine boynunu açtı, uğursuz urganın boğazına geçmesine izin verdi ve hayatının akışı koptu."[66]

Metne eklediği bir notta Thomas Hope şu noktayı belirtiyor: "Müslümanların batıl itikatlarına göre urganın zat-ı şahaneleri tarafından gönderilmesi bir lütuf olup, öbür dünyada bir şehidin göreceği bütün mükâfatların teminatıdır."

Tarihçi, Nikolas Mavroyeni'nin ölümünün yukarıda değindiğimiz iki versiyonu arasında seçim yapmak durumundadır: Bununla birlikte ölüm arifesinde ihtida etmiş olması bize gerçek görünüyor, çünkü Bükreş'teki Avusturya konsolosu Michael Merkelius'un yeni takvime göre 3 Ekim (eski takvime göre 21 Eylül) tarihli raporu bu olguyu doğrular.[67]

Başın İstanbul'da sergilenip sergilenmediği de merak uyandırmaktadır. Yukarda adı geçen ve o dönemde İstanbul'da bu-

---

66 *Anastase, ou Mémoires d'un Grec,* Paris, 1820, II, s. 157-159.

67 Hurmuzaki-Nistor, *Documente,* XIX/I, s. 575, no. 470.

lunan Konsantin Karaca'nın *Efimeridelor*'undaki (günce) bir notta belirtildiğine göre:

> "23 Eylül pazartesi [yeni takvime göre 4 Ekim] Mavroyeni'nin başını getiren iki Tatar çıkageldi: Yöneticiler ona Babıhümayun'da sergilenme onurunu bile vermediler; ancak bir emir üzerine, başının vurulduğu Niğbolu yakınındaki Belana köyünde bedeni nasıl Tuna'ya atıldıysa, başı da denize atıldı. Evleri mühürlendi."[68]

Oysa bu erken verilmiş bir haberdi, çünkü 5 Ekim'de elçi de Choiseul-Gouffier hükümetine şöyle yazıyordu:

> "Bugün sarayın kapısında Eflak prensi Nikolas Mavroyeni'nin başı sergilendi. Ölümünden beri adı temize çıkıyor. Görünüşe göre gerçekten de sadrazamın ve diğer paşaların onun ilk başarıları karşısında duydukları kıskançlığın ve Osmanlı davası uğruna gösterdiği gayretin kurbanı olmuş. Düşmanları önce ona değer veren zat-ı şahanelerine sürgün emrini kabul ettirmişler. Bu karara uyma konusunda gösterdiği direnç, sadrazama idam emrini kendi başına vermek için yeterli neden olarak görünmüş."[69]

Prensin cesedinin 1822'de Eflak kaymakamı Konstantin Negri'nin eşi olan kızı Efrosinia'nm emri üzerine mezardan çıkarılıp Bursa'da Havariyun Kilisesi'nde yeniden toprağa verildiğini belirtelim. Prensin dul eşi Marioara Skanavi de 1829'da aynı kiliseye, prensin yanına gömülmüştür. Marioara ve kızı bu kiliseye zengin armağanlar sunmuşlardır, bunların arasında Birinci Dünya Savaşı'ndan önce görülebilen, üzerinde Nikolas

---

68 P. P. Panaitescu, "Un manuscript al Efimeridelor lui Constantin Caragea Banul", *Buletinul Comisiei istorice a Romåinei*, III, 1924, s. 143. Venedik balyosu Niccolò Foscarini'nin 8 Ekim tarihinde verdiği bilgi de dikkate değer: "Salı günü Sultan'ın fermanı ile Prens Mavrojeni'nin mülkü ve diğer malları müsadere edilir ve aynı şekilde kafası da, Yusuf Paşa tarafından bir diğer isyancı Kıvırcık Ali Ağa'ya gönderilir, prensin malları, her zamanki usulün tersine denize atılır." (Hurmuzaki-Slavici, IX/2, s.184, no. 245).

69 Th. Blancard, *a.g.e.*, s. 303; Hurmuzaki-Odobescu, *Documente, Supliment I/2*, s. 77, no. 138.

Mavroyeni'nin anısına Yunanca bir yazıt bulunan altın ibrişimle işlenmiş kırmızı kadife bir epitaphios hayranlık uyandırıyordu.[70]

16. 18 Şubat/1 Mart 1799'da Eflak prensi Konstantin Hangerli'nin (1797-1799) başı Bükreş'te kesildi. Tebaasını çok aşırı narhlar ve vergilerle soymakla suçlanıyor, özellikle çift öküzlerine konan vergi (văcărit) yalnız köylüleri değil, aynı zamanda –ve özellikle– soyluları, büyük sürü sahibi manastırları zarara sokuyordu. Rumen ülkelerine prens sağlama imtiyazı olan Fenerli ailelerin çok kapalı çemberinde Hangerli'ye istenmeyen şahıs gözüyle bakan İstanbullu Rumların entrikaları da ekleniyordu.[71]

Bu prensin idamı, aynı devirde yaşamış bir papazın, ayin eşyası bakıcısı Pietrari'li Dionisios'un, anlatısı sayesinde ayrıntılarıyla bilinmektedir. Oltenia'da (Küçük Eflak) görevli olan bu kişi 1804'ten itibaren Bükreş'te görevlendirilmiştir. 1764-1815 tarihlerini kapsayan bir Eflak Kroniği'nin yazarı olan Dionisios yapıtına Konstantin Hangerli'nin boynunun vurulmasının öyküsünü ayrı bir bölüm olarak katmıştır. Gerçeğe ayna tutması, edebi nitelikleri ve hiç kuşkusuz görgü tanıklarından öğrendiği olayları dile getiren renkli anlatımı açısından bu bölüm incelenmeye ve yeniden yayımlanmaya değer.

Dionisios'a göre, prensin vergi baskısı ve İstanbullu Rumların entrikaları, yalnızca iki yıl hüküm sürdükten sonra boynunun vurulması emrini veren III. Selim'in kararında hiç değilse kısmen ağır basmıştır. Sadrazam Yusuf Ziya Paşa bu amaçla Bükreş'e "usta ve büyüklerin boynunu soğukkanlılıkla vurmakta mahir" bir kapıcı gönderir. Kapıcı hazırlıklarını yapar ve beraberinde "korkunç görünüşlü, öldürmekten yılmayan kalın dudaklı bir Siyah (*Arap*)" götürür. Bükreş'e varınca kapıcı, sultanın fermanını ulaştıracağı Vidin'e kadar yoluna devam

70 C. I. Karadja, "Mormântul lui Mavrougheni-Vodă la Brusa", *Revista istorică*, I, 1923, s. 91-92; ayrıca bkz. M. D. Sturdza, *a.g.e.*, s. 339-340.

71 N. Iorga, "Două pagini din istoria Fanariotilor", *Analele Academiei Române, Memoriile Sectsiunili Istrice*, seri III, c. XXII, 1939-1940, s. 423-426.

edip kapudan paşaya gitmeye niyetli olduğunu, oradan da Ostov'a geçeceğini bildirir. Diğer bir tanıklığa, Alman Friedrich Murhardt'ın tanıklığına göre ise kapıcı, yeni bir prens atanıncaya kadar naipliği düzenleyecek olan Eflak metropoliti Dositei Filitti ile temasa geçmişti.[72]

Üç gün sonra kapıcı saraya giderek İstanbul'daki kapukâhyasının sözlü bir mesajını ileteceğini ileri sürerek Hangerli'nin huzuruna çıkmak istedi. Özellikle kapıcının yanındaki iri yarı Siyah'ı gördükten sonra bir desiseden çekinen mabeyincinin direnişine rağmen prens onu kabul etmeye karar verdi:

> "Ve onu yanına, peykeye oturmaya davet etti. Siyahi de bir sıraya ya da sandalyeye yerleşti. (Prens) kapıcıya kahve ve nargile ikram etti, ama Arap reddetti. Sohbet sırasında prens İstanbul'da ne gibi yenilikler olduğunu sordu ve kapıcı ona bildiklerini anlattı. Ancak Siyahi'nin görünüşünden ürken prens, mabeyinciye işaret etti ve onunla Fransızca konuşarak odaya *çuhadar*'ları getirtmesini söyledi.
>
> Mabeyinci çıkınca "Arap" prensin sırtına atladı ve kaygan bir kementle boğazını sıktı, o sırada kapıcı karnına iki piştol boşalttı. Siyahi urganıyla boynunu sıkarak onu peykenin altına doğru çekti, ama prens güçlüydü ve debeleniyordu. O zaman kapıcı hançerini sırtına sapladı ve kanını boşalttı. Sırtına binen Siyahi boynunu kırdığı sırada (içeri henüz giren) çubukçu ve peşkirci[73] bağırarak yardım istemeye başladılar. Silah seslerini duyan çuhadarlar ve mabeyinci çıkageldi, ama kapıcı bağırdı: 'Dur bre, ferman!' Ve hepsi dona kaldı ve sultanın fermanına karşı bir şey yapmaya cesaret edemediler.
>
> Bunun üzerine Siyahi henüz canlı olan ve kanlar içinde debelenen prensin başını kesti ve ayaklarını bağladıktan sonra onu mer-

72 N. Iorga, a.g.m., s. 425-426, Fr. Murhardt, *Taferecelhen van Konstantinopool door Friedrich Murhard, naar de nieuwe verbeterde uitgave, uit heat hoogduitsch vertaald door J. W. Bussingh,* Amsterdam, 1810. Murhardt bu bilgileri Prens Hangerli'nin yanında tercümanlık ve kâtiplik görevinde bulunmuş genç bir Rumdan edinmiştir (s. 56).

73 Çubukçu çubukları hazırlar, peşkirci ise kahve sunardı.

divenlerden sürükleyerek cesedini avluya indirdi. Orada onu soydu, parayı, saati, parmaklarındaki yüzükleri aldı ve çıplak cesedi avluya bıraktı. O sırada prenses, nedimeleri ve çocukları çığlıklar atıyor ve çocuklarıyla birlikte öldürülme korkusuyla pencerelerden dışarı atlıyorlardı."

Kapıcı daha sonra saray erkânını topladı ve prensi ölüme mahkûm eden fermanı okudu.

"Emirler uyarınca cesedi orada bırakan Siyahi şöyle dedi: 'İşte sultanın eyaletini yiyip yutan köpek;' ve ertesi güne kadar orda yatmasına rağmen kimse hiçbir şey sormaya cesaret edemedi. Siyahi daha sonra prensin başını yüzdü ve kanlı deriyi yıkadıktan sonra içini pamukla doldurdu."

Dairelerine dönen prensese ve maiyetine teminat verdikten sonra,

"Arap, prensin kafatasını bir tepsinin üzerine koydu ve prensesin dairesine götürdü, gözönünde bulunan bir masanın üzerine bırakarak şöyle dedi: 'İşte kocanın başı!' Bunu prensesi ve çocukları daha da büyük bir acıya boğmak için yaptı, böylece çocukları ve nedimeleriyle çığlık çığlığa ağlarken başı oradan kaldırması için para teklif etmelerini sağlayacaktı."

Kapıcı da kendi payına haznedarbaşını, mabeyin başkâtibini ve mabeyinciyi huzuruna çağırdı ve prensliğin hazine odasında bulunan üç kasadaki vergi ihbarnamelerinin kendisine verilmesini buyurdu.

"Ve kapıcı onları saray avlusunun ortasına, prensin yattığı yere taşıttı. Siyahi'ye onları prensin cesedinin üzerine yığmasını ve cesedini üzerinde yanmaları için ateşe vermesini buyurdu. Ve halkın toplanıp manzarayı seyretmesi için tellallara haberi sokaklarda ilan etmelerini buyurdu.

Bunu görünce mabeyin başkâtibi ve mabeyinci kapıcının ayak-

larına kapanarak böyle bir şey yapmaması, prensin cesedinin gömülmesine izin vermesi ve vergi ihbarnamelerini ayrıca yaktırması için yalvardılar: Karşılığında ona yüz kese altın teklif ettiler. Kendisine büyük bir meblağ sunulduğunu fark eden kapıcı cesedin gömülmek üzere kaldırılmasına izin verdi ve vergi ihbarnamelerini avlunun ortasında yaktırdı. Prensin o zaman papazlar ve dinsel tören eşliğinde gömüldüğünü söyleyenler var; kafatası da prensesin dairesinden kaldırıldı.

Kapıcı daha sonra boyarlara, ferman uyarınca bütün eyalet valilerine yazarak çift resminin *(văcărit)* iptal edildiğini bildirmesini ve halkı bir daha bu vergiyle huzursuz etmemelerini buyurdu. Ve haznedarbaşıdan, mabeyin başkâtibinden, mabeyinciden ve prensesten parayı altın sikke olarak aldıktan sonra (kapıcıbaşı) prensin başını alarak Çarigrad'a (İstanbul) gitti ve onu sultana sundu. Sultan bunun Hangerli'nin başı olduğunu güvenilir tanıklara doğrulatmak amacıyla büyük bir soruşturma açılmasını buyurdu."

Konstantin Hangerli'nin başının kesilmesinin Papaz Dionisios tarafından kaydedilen anlatısı burada sona eriyor. Ancak bu davanın Eflak'ta yol açtığı sonuçları aktarmadan geçemeyeceğiz:

"Ülkeye gönderilen ve çift resminin iptal edildiğini bildiren emirnameler ilan edilince o zamana kadar tahsil edilen para boyarların, valilerin, hazine tahsildarlarının *(zarafi)*, vergi tahsildarlarının *(mümbaşiri)* cebini boyladı. Boyarlar, para yolda taşınırken el koydular, gizlediler ve emirnameler geldiğinde kasada para bulunmadığını bildirdiler. Böylece boyarlar ve prenslik subayları zenginleşirken reaya yoksul kaldı."[74]

Din adamı olmasına rağmen Dionisios'un çift resmini en barbar yollardan tahsil ederek, halkı yoksulluğa iten Hangerli'yi öldürtmeyi sultana esinleyenlerin ve/veya buna izin verenin Tanrı olduğu görüşünde olması ilginçtir.

---

74 Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*, (ed.), D. Bălaşa, N. Stoicescu, Bükreş, 1987, s. 74-75; P. -H. Stahl, *a.g.e.*, s. 57-61.

Prens Hangerli'nin başı –daha doğrusu baş derisi– bir kutunun içinde İstanbul'a götürüldü ve 7 Mart 1799 tarihinde sarayın ilk kapısının önünde sergilendi.[75] Ceset ve kafatası ise alelacele Bükreş'te Aziz Spiridon Kilisesi'nin 1766'da ölen klitor'u Skarlat Gika'nın mezarına gömüldü. 1821'de aynı kilisede, Prens Aleksandru Sutzos'un (Şutu) cenaze töreni sırasında Prusya'nın Bükreş konsolosu Kreuchely, yanında Avusturya ve Rusya konsolosları olduğu halde zavallı Hangeli'nin kalıntılarını gördü:

> "Cenaze alayı gelmeden önce, Bay de Hakenau [Avusturya konsolosu] ile birlikte prensin defnedileceği yeri görmek için kiliseye girdim; Bay de Pini de [Rus konsolosu] bizi izledi. Girişte sağda, bu küçücük kilisenin hemen hemen ortasında bir tür kurşuni mermerin altına bir çukur kazılmıştı. Bu daha önce Prens Gika ile Prens Hangerli'nin gömüldüğü mezardı. Bu iki hospodarın kemikleri, yeni gelene yer açmak için yeşil bir bez çuvala doldurulmuştu. Onları bize gösterdiler. Bütün kemikler gibi yıkanmış olan Prens Gika'nın başı açık kahverengiydi; Prens Hangerli'nin başı ise siyahımsı kahverengiydi ve katledildiği sırada bir Türkün onun kafatasım kırarken indirdiği darbenin kanıyla kaplıydı."[76]

Bu durumda cesedin ve kafatasının gömüldüğü, İstanbul'a sadece baş derisinin götürüldüğü anlaşılıyor. Belki de gece yapılan[77] bu hızlı defin Hangerli'nin kafatasının niçin hâlâ kanla kaplı olduğunu açıklıyor: Skarlat Gika gibi onu alışılmış olduğu üzere gömmeye hazırlamamışlardı. Rezilane ölümünü iyice vurgulamak için kasten böyle davranılmış da olabilir.

Konstantin Hangerli'nin ölümü bunu Tanrı'nın bir cezası

---

75 Hurmuzaki-Odobecsu, *Documente, Supliment* I/3, s. 566, no. 179 (8 Mart); 3/14 Mart 1799'da Muradja d'Ohsson İsveç nezaretine şöyle yazıyordu: "Evvelsi günden beri başı sarayın birinci kapısında sergileniyor" (N. Iorga, *Documente Callimaghi a.g.e.*, II, s. 656, no. 51).

76 Hurmuzaki-Iorga, *Documente,* X, s. 102.

77 Dionisie Eclesiarhul, *a.g.e.*, not 173, s. 147-148.

olarak algılayan çağdaşlarını kuvvetle etkilemiştir: Öldürülüşünü anlatan bir şiirin en az 29 yazma kopyası saptanmıştır.[78]

17. 13/25 Ocak 1807'de Aleksandros İpsilanti'nin başı kesildi. 70 yaşını aşkın bu yaşlı adam üç kez Rumen prensliklerinde hüküm sürmüştü: bir kez Eflak'ta (1774-1782) ve iki kez Boğdan'da (1787-1788, 1796-1797). Suçu, Konstantin İpsilanti'nin babası olmaktı. İki prenslikte üç kez hüküm sürdükten sonra Konstantin 1806-1812'deki Türk-Rus savaşının başında, daha doğrusu 14 Ağustos 1806'da Rusya'ya sığınmıştı.[79]

Yeni takvime göre 22 Aralık'ta tutuklanan zavallı, gizli hazinesinin yerini açıklaması için 34 gün boyuna işkence gördü. Aleksandros İpsilanti'nin tutukluluğu, gördüğü işkenceler ve idamı hakkında elimizde birbirini tamamlayan birçok anlatı bulunmaktadır. Bunların ilki Rusya'ya göç etmiş ve çarın ordusunda generallik yapmış soylu bir Fransıza, Kont de Langeron'a aittir.

> "[Konstantin] İpsilanti ihtirasının ve Rus generallerin hatalarının kurbanı olduysa da, zavallı babası, oğlunun ihtirası yüzünden çok daha acı bir şekilde cezalandırıldı. İşte neredeyse 70 yaşına gelmiş bu ihtiyarın acı sonu hakkında zamanında herkesin bildiği olay:
>
> Onun 1789'da Boğdan prensi olduğunu, Iassy'de Avusturyalılar tarafından kaçırıldığını ve uzun süre Moravya'da Brünn'de yaşadığını görmüştük. Barış yapılınca Konstantinopolis'e döndü. Korkunç bir despotlukla yönetilen veya ahmak ya da aldatılmış bir hükümdarın zulümlerinin ya da kaprislerinin sadık uygulayıcısı olan barbar bir veziri hiçbir ahlak ya da adalet freninin durduramadığı

78 D. Simonescu, *a.g.e.*, s. 303-328. Ayrıca, Dionisie Eclesiarhul'da bu olayla ilgili çağdaş notlar, *a.g.e.*, not 173, s. 148 (N. Stoiescu). Hangerli ailesi için bkz. M.D. Sturdza, *a.g.e.*, s. 300-302.

79 C. C. Giurescu, "Un remarquable prince phanariote: Alexandrea Ipsilanti, voïevode de Valachie et de Moldavie', *Symposium l'Époque phanariote,* Selânik 21-25 Ekim 1970, Selânik, 1974, s. 61-69 (Institute for Balkan Studies, 145); I. Maier, "Ipsilanti, Alexander", *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas,* (ed.), M. Bernath ve F. Von Schroeder, Münih, 1976, II, s. 231-232; M. D. Sturdza, *a.g.e.*, s. 468-471.

bir ülkede kendi halinde ve böyle bir ülkede ne kadar olabilirse o kadar huzur içinde yaşıyordu. İpsilanti yoksulu oynuyor ama zengin olduğuna inanılıyordu, bu da Türkiye'de affedilmez bir suçtu. Oğlu Türklere karşı açıkça tavır alınca Odessa'ya kaçması önerildi. Kabul etmedi. Kısa bir süre sonra, oğlunun Konstantinopolis'te çevirdiği entrikaları açığa çıkarmak bahanesiyle, ama aslında servetine el koymak için onu tutukladılar ve III. Selim'in vezirleri onu cellada teslim etti. 29 gün boyunca, damadı (Aleksandros) Mano gibi korkunç işkenceler gördü –kıyıcılıkta Türklerden mahir halk yoktur– ama hiçbir şey itiraf etmedi. Ancak, kendisine çektirilen acılara dayanamayan bir kâtibi ona ihanet etti ve efendisinin 300.000 kuruş sakladığı yeri açıkladı. Bu parayı aldılar ve prens ile Mano'ya eziyet etmeye devam ettiler. Mano işkenceye dayandı ve sonradan serbest bırakıldı. Bir süre sonra da çektiği korkunç acılar sonucunda öldü,[80] ancak yaşının ve hastalıklarının zayıf düşürdüğü bir ihtiyarın her sabah yenilenen dört saatlik işkence sonucunda nasıl can vermediğini akıl almıyor.

İleri sürüldüğüne göre, sonunda çektiklerine katlanamayınca Muhammed'e, sultana ve cellatlarına öyle lanetler yağdırmış ki sanki onların öfkelerini bileyerek günlerine son verdirmek istemiş. Ancak İngiltere elçisi Arbuthnott sadrazamdan bir görüşme talebinde bulunmuş olsaydı, korkunç acılarının sonu daha gelmeyecekti: Sultan, (elçinin) amacının İpsilanti'nin bağışlanmasını rica etmek oldğunu sanmıştı, yaşamasına izin vermek zorunda kalmamak için başını anında kestirdi."[81]

Konstantin Karaca da güncesinde (*Efimeridelor*) şunları yazıyordu:

"Talihsiz prens Aleksandros İpsilanti, Bostancıbaşı Fırını'nda zalimce işkence gördükten sonra Zindan'a nakledildi ve 13 Ocak'ta başı kesildi. Daha sonra cellatlar cesedini akrabalarından birine

---

80 Aslında 1813'te öldü, karş. C. G. Mano, *Documente din secolele al XVI-lea-XIX-lea privitoare la familia*, Bükreş, 1907, s. XXVI-XXVII (Rumence ve Fransızca metin).

81 Hurmuzaki-Odobescu, *Documente, Supliment I/3*, s. 135-136.

satmak için Kuruçeşme'ye götürdüler, ama [bunu yapmaya hazır] kimseyi bulamadılar.

Sonra mahalle sakinlerinden bir iki kişi olayı Nikomedia yaşlı Aphanasios'a anlattılar. [Bu zat] insanlık uğruna onlara 150 taler verdi ve cesedi cellatlardan satın aldı, Aziz Demetrios Kilisesi'nin yakınında gizlice gömdü."[82]

Yukarda adı geçen ve her zaman sağlam bilgi sahibi olan Dionisios da bize Aleksandros İpsilanti'nin akıbeti hakkında diğer tanıklarınkinden farklı bir betimleme bırakmıştır. Yedikule'de günlerce tutuklu kaldıktan sonra,

"[Aleksandros İpsilanti] meydana, yani herkese açık bir yere çıkarıldı ve orada bulunan vezir cellatlara bütün eklemlerini kesmelerini buyurdu. Tek bir kolda, elin parmaklarından omza kadar toplam on yedi eklem bulunuyordu; öbür kolda aynı şekilde on yedi eklem vardı. Bacaklarda ayak parmaklarından kalçaya kadar her bacakta on üç eklem bulunuyordu, bu da toplam altmış eklem eder. Yalnızca kanlar içinde debelenen bir gövde kaldığında sonunda başını kestiler. İşte onu iki imparator arasında savaş nedeni olmakla suçlayan acımasız zorbanın yaşlı İpsilanti'ye çektirdiği işkence buydu."[83]

Son olarak elimizde 1810'da Halki (Heybeli) Meryemana Manastırı'na çekilen prensin kâtibi Adam d'Anchialos'tan ayrıntılı bilgi edinen Skarlat Byzantios'un aktardığı bir anlatı bulunuyor:

"1810'a doğru bu prensin yakını olan ve acılarını paylaşan Adam d'Anchialos'un Heybeli'deki Meryemana Manastırı'nda yaptığı felsefî konuşmaları dinlediğimde on üç yaşındaydım, anısı ebedi ol-

82 P. P. Panaitescu, "Un manuscript al Efemeridelor..." a.g.m., s. 152-153.

83 Dionisie Eclesiarhul, *a.g.e.*, s. 109-110. Bu tanıklığı Baron Prévost'nunki doğrulamaktadır: "Her parmağının arasına tahta takozlar çaktılar, sonunda başı kesildi". ("Constantinople en 1806 et 1807"), *Revue contemporaine*, XIV, Paris, 30 Haziran 1854, s. 170; M. D. Sturdza, *a.g.e.*, s. 470).

sun, ocak ayında açık havada çırılçıplak sergilenen bu yaşlı adama çektirilen feci işkenceleri sıralıyordu.

Ancak bu (sergileme), kol eklemlerinin kesilmesi, başının iplerle sıkıştırılması, uykusuz bırakma işkencesiyle kıyaslandığında hiç kalır (diyordu bütün işkencelerden geçen Adam). Cellatlar onu bütün bir hafta boyunca bu korkunç durumda tutarak uyurgezer haline getirmişti, öyle ki farkına varmadan bütün sorularına cevap veriyordu. Buna rağmen prens 35 gün ve bir o kadar gece, bu işkencelere dayandı, başının kesildiği 13 Temmuz 1807'ye kadar Tanrı'ya şükretti ve Yakup gibi ona şükranlarını sundu.

Başı, âdet olduğu üzere Babıhümayun'da sergilenirken, cesedi cellat tarafından bir kayıkla taşındı ve gömülmek üzere akrabalarınca satın alınması beklentisiyle bu evlerin önünde dolaştırıldı, böylece ceset denize atılmayıp gömülmüş olacaktı. Ancak bunun gizlenmiş servetleri keşfetmek için bir kurnazlık olmasından çekinerek, kimse böyle bir malı satın almayı göze alamadı, sonunda Kuruçeşmeli bir Yahudi, bir akrabanın gizlice verdiği 500 kuruş karşılığında cesedi gizlice satın aldı ve Aziz Demetrios Kilisesi'nin üst tarafında gömdürdü."[84]

* * *

1476 ile 1807 yılları arasında Eflaklı ve Boğdanlı Romen prenslerin başlarının kesilmesi vakalarının bu sunuluşu, eldeki belgeler ölçüsünde oldukça çeşitli durumları incelememize fırsat verdi. Prensine ihanet eden bir hizmetkâr ya da boyar tarafından kesilen baştan, önceden işkence uygulayarak baş kesmeye kadar olabilecek bütün çeşitlemelere yer verildi. Bu duruma göre burada incelenen on yedi vaka arasında beş baş kesme ya da idam (Eflaklı ya da Boğdanlı) yerliler tarafından gerçekleştirilmiştir: Tam olarak no. 3, 4, 6, 7 ve 8. Ayrıntılarına sahip olmadığımız başka baş kesme vakaları[85] başka ülke-

---

84 Scarlat Byzantios, E. *Constantinoupolis*, Atina, 1851, I, s. 536-537; N. Iorga, "Sfârşitul lui Alexandru-Voda Ipsilanti", *Revista istorică,* XX, 1934, s.305-307.

85 Eflak prensi Genç Vlad'ın (Vlădut) 23 Haziran 1512'de Bükreş'teki idamında hazır bulunan Mihaloğlu Mehmet Bey'in başını İstanbul'a gönderip göndermediği belli değildir, çünkü Selim'in yandaşıdır; Selim ise hasta ve ölüm döşeğinde olan babası II. Bayezid (aynı yıl 25 Nisan'da ölür) ile çatışma halinde

lerde, özellikle de Polonya'da[86] ve Transilvanya'da[87] gerçekleşmiş olabilir, ancak bunlar araştırmamızın kapsamı dışındadır. Osmanlılar tarafırdan Rumen ülkelerinde beş idam (no. 1, 2, 5, 14, 16) ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yedi idam (beşi İstanbul'da, no. 9, 10, 12, 13, 17) biri Edirne'de (no. 11), bir diğeri Bulgaristan'da (no. 15) gerçekleştirilmiştir. Toplam on yedi vakanın beşinde (no. 11, 13-16) baş kesilmeden önce boğmaya başvurulduğundan kuşkumuz yok; en az yedi vakada ise (no. 5, 10, 11, 13-16, belki de 17) baş İstabul'da ve Edirne'de, ama aynı zamanda Suceava'da (no. 5) ve Bükreş'te (no. 7) sergilenmiştir; sergilenen toplam baş sayısı bilinmemektedir.

Kazıklar üzerinde sergileme (karş. no, 5, 1595-1596'da Suceava'da) Edirne'de (no. 11) ve İstanbul'da (no. 10), yapılmaktadır, ama sonradan başlar Topkapı Sarayı'nın kapısındaki nişlerin ya da sütun gövdelerinin üzerine yerleştirilmiştir (1822'de Yanyalı Mehmet Ali Paşa vakasına ilerde değinilecektir). Sergilemenin yapılmadığı (no. 12) ya da kesin olmadığı (no. 15) bazı durumların yetkilileri tartışma götürür ve/veya tartışılan bir karar konusunda duydukları belirli sıkıntının ifadesi olup olmadığı sorgulanabilir, 1741'de dragoman Aleksandros Gika'nın ve 1807'de Prens Aleksandros İpsilanti'nin idamlarında böyle bir durum söz konusudur.

Rumen, Eflak ve Boğdan prenslerinin Osmanlı hiyerarşisinde iki tuğlu paşa mertebesinde bulunduğunu,[88] bu bakımdan

---

olup, Kırım'a ve Akkerman'a (Cetatea Albă) sığınmıştır. Prensin cesedi 16. yüzyılda Eflak prenslerinin en önemli nekropolisi olan Dealu'da toprağa verilmiştir. Aynı şekilde, Eflak prensliğinin bir adayı Danciu Gogoaşă 1531'de İstanbul'da asılmıştır, başının sergilenip sergilenmediği bilinmemektedir. 16. yüzyılda İstanbul'da idam edilen tahtın diğer adayları için bkz. N. Iorga, "Pretendenti domnesti în secolul al XVI-lea", *Analele Academiei Române, Memoriile Sectiunii istorice*, seri II, c. XIX, 1898, s. 193-275.

86 Ayrı olmakla birlikte temamıza bağlı olan bir inceleme konusu Osmanlıların isteği üzerine Polonya'da idam edilen Boğdan prensleridir. Bunların arasında 1564'te üç boyarla aynı zamanda başı kesilen Ştefan Tomşa'yı, Nicoară Potcoavă'yı (Haziran 1578'de başı kesilmiştir) ve Ianscul Sasu'yu (Eylül 1582) sayabiliriz, bu kişilerin hepsi Lvov'da idam edilmiştir.

87 Eflak prensi Cesur Mihail'in başı 1601'de kesilmiştir.

88 Bu tartışma için bkz. H. Dj. Siruni, *Domnii români la Poaarta otomana....*, Bükreş, 1941, s. 80-81 (Academia Română, Studi şi cercetări, 55).

çoğu zaman boğulduktan sonra başlarının kesilmesi gibi bir "ayrıcalıktan yararlandıkları" unutulmamalı: Gerçekten de Osmanlıların yalnızca Rumen prenslerine yönelik baş kesme vakalarını göz önünde bulunduracak olursak –yukarda incelenen on yedi vakadan on biri– vakaların neredeyse %50'sinde baş kesilmeden önce boğma yoluna gidildiği saptanır. Bu tutum 1716'dan itibaren (no. 11) kural haline gelmiş gibidir. Bu durumun tek istisnası Prens Aleksandros İpsilanti'nin 1807'-deki idamıdır. Böylece daha yeni bir gelenek olan "kudretli insanlara" has ölüm (Elias Abesci'nin tanıklığı) yalnızca Müslümanlara uygulanan boğma ile birleştirilmiştir (Tavernier'nin tanıklığı). "Rezilane ölüm", orası öyle, ama oldukça sıkı kurallara uyulan bir ölüm.

1757'den başlayarak 1822'ye kadar başların ve cesetlerin İstanbul'da sergilenmesi sırasında kurbanın suçlarını sayıp döken yazılı bir metnin bulunduğunu saptıyoruz. Bu türden on üç metin derledik, bunların çoğu İstanbul'da görevli Batılı elçilerin ve diplomatların çıkardıkları kopyalardır ve ancak çevirilerinden bilinmektedirler; 1822'de Yanyalı Ali Paşa'nın başının yanında bulunan tek bir yafta, başın sergilenmesi sona erdikten sonra onu cellattan satın alan İngiltere elçiliği kilisesinin rahibi Robert Walsh sayesinde tıpkıbasım olarak elimize geçti.

1. Ahmed Abukuf, *kızlar ağası,* 1757.

"Müslüman hacıların felaketine sebep olanların mükâfatı budur."

Yayınlayan: J. von Hammer, *a.g.e.,* XVI, s. 14-16'da başın kazığa oturtulduğu belirtilir.

2. Sadrazam Yağlıkçızâde Mehmet Emin Paşa, Eylül 1769.

"İşte sabık sadrazam Mehmet Emin Paşa'nın başı, İmparatorluğun bu savaşında Osmanlı ordularının serdar-ı ekremi olarak hazine ve Müslüman birlikler emrindeydi, bununla birlikte vezirlerle, ordunun yüksek rütbeli subaylarıyla, Divan üyeleriyle ve askerlik sanatında deneyimli bütün eski subaylarla birlikte hareket etmesi buyurulmuştu; ancak kibir dolu bu kendini beğenmiş adam yolunu şaşırdı ve din düşmanlarının üzerine yürüyüp ilerlemekten vazgeçti; düşmanın uzağında kalarak vakit kaybetti; vezirlere ve imparatorluk karargâhının yüksek subaylarına, aynı şekilde Müslüman askerlere eziyet çektirdi; maneviyatlarını bozdu; onları iaşeden ve yönetmeliklere uygun ihtimamdan yoksun bıraktı; yılgınlığa ve bozguna sebep oldu; ulu Han tarafından düşmanlarının yaklaştığından haberdar edildiği halde, Chokzin (Hotin) kuşatıldığında yardım göndermeyi erteledi ve bu hususta ihmalde bulundu; bu

davranışıyla kuşatmanın uzamasına ve orada kuşatılmış olan Müslümanların eziyet çekmesine neden oldu; ve nihayet bütün bu hususlarda Zat-ı Şahanelerinin rızasına ve iradesine karşı gelme cesaretini göstererek Fetva-i şerif gereğince hak ettiği cezayı gördü."

Yayınlayan: Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente Supliment*, I/1, s. 788-789, no. 1127 (Saint-Priest'in Choiseul düküne gönderdiği 18 Eylül 1769 tarihli rapor); J. von Hammer'de yer alan kısaltılmış metin, *a.g.e.*, XVI, s. 227-228; Baron de Tott, III, s. 6. Başka bir rapora göre baş 14 Eylül'de gümüş bir tepside sergilenmiş ve yafta alta konmuştu (N. Iorga, *Documente Callimachi, a.g.e.*, II, s. 654). Ayrıca bkz. P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 96 ve 216, frag. 159.

3. Grigor Kallimaki, Boğdan prensi, Eylül 1769.

"İşte melun Grigor Kallimaki'nin başı, bundan önceki Boğdan voyvodası bu şahane İmparatorluğa ihanet etmiş, iaşe temini için devlet hazinesinin verdiği 500 kese gümüşü zimmetine geçirmeye cüret etmiş ve düşmanlarımız olan kâfirlere her türlü iaşeyi temin etmiştir."

Yayınlayan: Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente, Supliment* I/1, s. 788-789, no. 1127 (yukarıdaki rapor no. 2'nin aynı). J. von Hammer, *a.g.e.*, XVI, s. 228'de kısaltılmış bir varyant, 100 keseden söz eder (ayrıca bkz. Stahl, s. 96). Bir İsveç raporu zimmete geçirilen 4000 keseden söz eder, karş. N. Iorga, *Documente Callimachi, a.g.e.*, II, s. 654. Baş, "cesedin yanında ve iki ayağının arasında sergilenmişti."

4. Nikolas Drako Sutzo, dragomam, Eylül 1769.

a- "İşte Nikolo Drago'nun alçak ve murdar cesedi, eskiden Saray'da dragomandı, bu yüce imparatorluğa ihanet ettiği için başı kesilen Boğdan voyvodasıyla birlik olmuş ve kâfir Ruslara yardım temin etmiştir."

Yayınlayan: Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Document, Supliment I/1*, s. 789, no. 1127.

b- "Bu, dragoman ve reaya Nikolo Drago'nun iğrenç leşidir, ihanet ettiği ve Boğdan voyvodasıyla gizli işbirliği nedeniyle başı kesilmiştir."

Yayınlayan: J. von Hammer, *a.g.e.*, XVI, s. 228; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 96. Saint-Priest dragomanın başının kesildiğini belirtiyor, Hammer ise baş "cesedin gerisine yerleştirilmişti," diye ekliyor.

5. Gregor Aleksandru Gika, Boğdan prensi, Ekim 1777.

a- "Eflak, Boğdan Prensi Gregorio Ghicca'nın daha önce işlediği ve cezalandırılmamış suçlar Eflak, Boğdan Prensliği hesabına son derece merhametli bir şekilde yeniden affedilmişlerdi; ve Eflak, Boğdan tebasının, takip eden iki yol boyunca vergiden ve her türlü yükten muaf ve serbest olmasına rağmen ve prens hakkında, tebaya zulmetmesi ve ondan vergi ve diğer yükümlülükler alması nedeniyle, pek çok şikâyet gelmişti: bunun ötesinde, kendisine konulan vergilere muhalif olması ve pek çok mazeretle bunları ödemeyi ihmal etmesi yüzünden de artık iktidardan menedilmesi gerekiyordu; böylece ona, ailesi ve oğulları ile birlikte İstanbul'daki kır evinde oturmak üzere yola çıkması fermanı geldi. Lakin o tüm gurur ve kibiri ile bu fermanlara itaat etmemiş, haddini aşırı zorlayan mağrur ve ihtiyatsız tavrı, Sarayın haysiyetine ve nizamına isyankârlığı yüzünden katledilmesine yolaçmıştır; çünkü Sarayın yüksek fermanlarına uymayana ibret olsun diye verilen ceza budur."

Yayınlayan: Hurmuzaki-Slavici, *Documente,* VII, s. 310, no. 170.

b- "İşte voyvoda Gika'nın murdar başı, son seferin başından beri yolsuzlukla suçlandığı halde imparatorluğu uğrattığı zararlar affa uğramıştı. Ancak doğru yoldan yeniden döndüğü ve zorbalıkla hükmettiği için sonunda adaletin kılıcı altında can verdi."

Yayınlayan: Hurmuzaki-Tocilescu-Odobescu, *Documente, Supliment* I/1, s. 962, no. 1367.

c- Tepesine konan yaftada, son savaş sırasında yolsuzlukla suçlanmasına rağmen Gika'nın suçlarının bağışlandığı yazılıydı. Boğdan'ın yönetimine getirildiğinde ilk iki yıl boyunca reayadan vergi toplamış, böylece padişahın buyruklarına ve iradesine karşı gelmiş; kendisinden talep edilen iaşeyi sağlamayı ihmal etmiş, reayayı taciz etmeye devam etmiş, bunun üzerine şikâyetler tahtın eteğine kadar gelmiş; bu bakımdan ifade vermesi gereği hasıl olmuş ancak Zat-ı Şahaneleri'ne itaat etmeyerek hatta uygunsuz bir dille İstanbul'a gitmeyi reddettiğinden bu haklı cezaya uğratılmıştı. Ayrıca Ruslara at satmak, Rusya ve Prusya sarayı ile muhabereye girmek ve Petersburg'a üç milyon sikke kaçırmakla da suçlanmıştır."

Yayınlayan: Al. Ciorănescu, *Documente privitoare... din Simancas, a.g.e.*, s. 320.

6. Panayotis Muruzi, Babıali'nin baş dragomanı, 8/20 Kasım 1812.

"Panayotis Muruzi adlı şahıs, eskiden Babıâli'de dragoman vekiliyken hükümetin bunca lütfuna mazhar olup, sonunda Divan dragomanı gibi muhteşem bir mevkiye getirilmiştir; buna rağmen habaseti ve fıtri hainliği yüzünden bütün bu lütuflara minnettar olup coşku ve bağlılık göstererek karşılık vereceğine, hükümete aralıksız ihanet etmesi bir yana, ordugâh-ı hümayunda başı kesilen dragoman kardeşi Dimitrasko ile bir olup, yetkisi dışında kalan meselelere karışmaya cüret etmiş, Babıâli'deki nazırlara küstah ve müstehzi davranmış ve onları özellikle desise ve yalanlarla yanlışa sevk etmiştir. Bütün bu olgular kanıtlanmış ve saptanmıştır; bu türden ahlaksızlıkları yok etmek gerekli olduğundan, bu nedenle ve başkalarına ibret olsun diye yukarda adı geçenin başı kesilmiştir."

Yayınlayan: N. Iorga, *Acte şi fragmente..., a.g.e.*, s. 489. Ayrıca bkz. F. Marinescu, *Étude généalogique sur la famille Mourouzi*, Atina, 1987. (Demetrios Muruzi için) s. 62-69 ve 72-75 (Centre de recherches neohelléniques, Tetradia Ergasias, 12). Kont Andreossy'nin gerçekleştirdiği kısaltılmış versiyon için, bkz. Hurmuzaki-Odobescu, *Documente, Supliment* I/2, s. 700, no. 912.

7. Aleko Hekimoğlu, Mart 1821.

"Eflak'tan Marişko (aslında Konstantin) oğlu Teodori (Tudor Vladi Mirescu), Boğdan'dan, kaçak İpsilanti oğlu Aleksandros ve bu eyaletin voyvodası Mihail (Sutzo) adlı hainler sadece kendi saikleriyle ve kendi fikirlerine dayanarak basit ve düşüncesiz insanları çeşitli beyanlarıyla kandırmış, isyan bayrağını çekmeye cüret etmiş ve ellerinde silah, Galatz'da (Galati) masum Müslümanlara saldırarak onları katletmiş ve şehit etmişlerdir. İmparatorluğun huzurlu kullarını yanlışa sevk etmeyi amaçlayarak dağıttıkları muhtelif kâğıtlar zaptiyenin eline geçtiğinde onların imaları karşısında şaşıran hain Aleko Hekimoğlu'nun asilerle işbirliği edip suç ortaklığı içinde olduğu şeklindeki ifadesi zapta geçirilmiş, tutuklanmış ve başkalarına ibret olsun diye hak ettiği cezaya çarptırılmıştır: Burada sergilenen onun aşağılık cesedidir."

Yayınlayan: N. Iorga, *Acte şi fragmente..., a.g.e.*, II, s. 573 (31 Mart 1821 tarihinde İstanbul'dan elçi Von Miltitz'in Prusya kralına gönderdiği bir rapora ek).

8. Konstantin Muruzi, Saray baş dragomanı, 4/16 Nisan 1821.

a- "Hain Kostaki, Divan-ı hümayun dragomanı, Eflak'ta ve Boğdan'da karışıklık çıkaran ve alçaklarla işşbirliği etmeye ve anlaşma halinde olmaya cüret ettiğinden... hak ettiği cezaya çarptırılmıştır."

Yayınlayan: N. Iorga, *Acte şi fragmente...*, II, s. 578; F. Marinescu, *a.g.e.*, s. 78-81.

b- "Sultanın huzurunda kesilen başı, "büyük Synomotie'nin elebaşı olarak cezalandırıldığını belirten bir yafta ile kazığa çakıldı."

Yayınlayan: P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 219, frag. 177.

9. İstanbul Rum patriği V. Gregorius 10 Nisan 1821'de asıldı.

"Hükümdarlığım altında bulunan muhtelif halkların başkanlarının görevi, gözetimleri altında bulunanları gece gündüz kollamak, davranışlarını gözlemek, işledikleri suçları keşfetmek ve hükümetime bildirmektir. Patrikler benim saltanatımın gölgesinde güven içinde yaşayan reayanın yol göstericisi konumunda olduklarından, her şeyden önce kusursuz, saygın, sadık ve içten olmalıdırlar. Halklarında kötü eğilimler gördüklerinde her sefer onları nasihatlerle, tehditlerle baskı altında tutmalı, ya da gerekirse dinlerinin öngördüğü cezaları uygulamalıdır. Kısacası onlar koruyucu gölgemin altında Saray'ın kendilerine tanıdığı mazhariyetlere ve muafiyetlere minnettar görünmelidirler. Ancak, bir zamanlar Kapı'ma sadakatinin kanıtlarını vermiş olan Rumenlerin hakikatsiz patriği, ulusunun düşmanca eğilimlerini paylaşmaktan geri kalmamıştır. Bu eğilimler şeytani ve aldatıcı umutlara kapılan ahmaklar tarafından kışkırtılmıştır. Onun görevi basit insanlara bu teşebbüslerin hayal mahsulü olduğunu ve sonuç vermeyeceğini anlatmaktır, ancak bin yılı aşkın zamandır varlığı Allah'tan kaynaklanan ve yüzyılların sonuna kadar sürecek olan Muhammed'in gücü ve imanı karşısında kötü tavsiyelerin üstün gelmesi imkânsızdır.... Oysa patrik yüreğindeki fesat nedeniyle suçluları uyarmadığı ve cezalandırmadığı gibi onların başı olarak isyanın gizli taraftarı olmuştur. Bunun sonucunda aralarında birçok masumun da bulunmasına rağmen, Rum milleti mutlaka ölmeli ve Allah'ın gazabı altında kahrolmalıdır. Babıâli isyandan haberdar olduğunda, talihsiz reayasına acıyarak gaflet içinde olanları tatlılıkla doğru yola getirmeye çalışmıştır. Bu maksatla emirler vermiş, patriğe gerekli önlemleri alması için nasihatte bulunmuş, nerede olurlarsa olsunlar mevcut bütün

asi reayayı aforoz etmesini tavsiye etmiştir. Oysa asileri yatıştıracağına, görev yoluna dönüşün ilk örneğini vereceğine o hain bütün karışıklıkların ilk nedeni oldu. Mora asıllı olduğunu ve Kalavrita eparkhosu'nda kışkırtılan bütün reayanın çıkardığı karışıklıklarda suç ortağı olduğunu biliyoruz; Allah'ın inayetiyle yoldan çıkmış bütün reayanın uğrayacağı toplu kıyımın müsebbibinin o olduğuna kesinlikle inanmış bulunuyoruz. Her şey onun hainliğine tanıklık ettiğinden, Babıâli'nin aleyhine olduğu gibi kendi milletinin mahvına neden olan bu adamın yeryüzünden yok olması ve ibret-i âlem için asılması gerekiyor. 10 Receb, 1230 (=1237) tarihli hükümdür."

Yayınlayan: T. Blancard, *Les Mavroyéni, a.g.e.*, s. 519-520.

10. Yanyalı Ali Paşa, Şubat 1822'de başı kesildi.

"Burada sergilenen baş Tepedelenli Ali Paşa adıyla bilinen dinimize hıyanet etmiş bir hainin başıdır. Otuz kırk yıl boyunca bu Tepedelenli Ali Paşa, ona çeşitli eyaletlerin yönetimini emanet eden Saray'ın birçok mazhariyetine gark olmuştur. Sultan kendisine oğulları ve akrabalarına birçok lütufta bulunmuştur. Buna karşılık, minnet duymak bir yana, sürekli olarak Sultan'ın iradesine karşı gelmiş ve yönetimi altındaki halka baskı yapmak için kalleşliğe ve hainliğe başvurmuştur. Tarihin hiçbir döneminde onunkine eş bir soysuzluk örneğine rastlanmaz. Onun yaptıkları kadar gaddarca ve barbarca eylemler duyulmamıştır. Her zaman kuşkulu ve fesattı, çıkan bütün karışıklıklara kimi zaman açıkça, kimi zaman gizlice katılıyordu. İhtiras onu kemiriyor, kendisine emanet edilen eyaletlerden hoşnut kalmıyordu; komşu eyaletlerin yönetimine el koyuyor ve oralarda karışıklık çıkarıyordu. Kudretli Rabbimiz tarafından bize tevdi edilen kutsal bir emanet olan çok sayıda zavallı reayanın canına kıydı; başkalarının şerefini ayaklar altına aldı ya da mallarına el koydu. Aileleri topluca yıkıma uğratıyordu, ve bunu yalnız Arnavutluk'ta değil, Yenişehir (Larissa), Manastır ve Sarıpol [Sarışaban/Hrisopolis] gibi egemenliğini yaydığı kazalarda yapıyordu. Ali Paşa'nın duyulmamış şiddeti ve verdiği zararlar Arna-

vutluk ve komşu eyaletlerin halkını göçe zorlayınca, zorbalığından haberdar olan Saray, davranışını değiştirmeye ikna etmek için kendisine birçok defa en sert ihtarlarda bulundu; ama bu hayırlı tavsiyeleri dinlemek bir yana, Ali Paşa küstahlıkta ısrar etti ve gözü karararak her türlü güvenliğin merkezi, halifenin ikametgâhı olan İstanbul'da davranışını kınayan ve başkente sığınan birkaç kişinin üzerine ateş ettirecek kadar ileri gitti. Bütün ilahi ve insani kanunların bu açık ihlali Ali Paşa'nın cezalandırılmasını kaçınılmaz kıldığından görevinden alındı ve yönettiği eyaletler başka vezirlere emanet edildi. İşte o zaman, maskesini atarak isyan bayrağını çekti ve kurduğu bütün yüz kızartıcı projeleri gerçekleştirmek amacıyla Yanya kentine çekildi. Çılgın gözüpekliğiyle onu nice mazhariyetlere gark etmiş olan Osmanlı devletinin gücüne karşı çıkabileceğini sanıyordu. Ali Paşa'yı harekete geçiren intikam ruhu Yunanlıların ayaklanması sırasında bütün kapsamıyla kendini gösterdi. Müslümanlara karşı isyan etmeye kışkırtmak için Mora'daki kâfirûna ve Sulyotlara [Yanya yakınındaki Suli köyü ve civarında yaşayan Arnavutlar] çok büyük paralar gönderdi. Bu dinsizce davranışı günahlarının ölçüsünü taşırdığından, kutsal kanunlar ve devletin güvenliği ölümünü gerekli kılıyordu. Onu tutsak eden Rumeli seraskeri muzaffer Hurşit Ahmed Paşa, ölüm kararını veren kutsal fetva gereğince, verilen emirleri yerine getirdi. Böylece Müslüman halk hain Tepedelenli Ali Paşa'nın kalleşliğinden ve zorbalığından ebediyen kurtulmuş oldu."

Yayınlayan: R. Walsh, *Voyage en Turquie et à Constantinople,* Paris, 1828, s. 321-323 ve ekteki tıpkıbasım; Kont Andréossy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace...*, Paris, 1828, s. 212-213.

23 Şubat tarihinde İstanbul'a getirilen Ali Paşa'nın başı ertesi günden itibaren Topkapı Sarayı'nın avlusunda sergilenmeye başladı. Bu olayın çok önemli bir betimini İngiltere elçiliği kilisesinin rahibi Robert Walsh'a borçluyuz:

"Ali (eskiden) paşa olduğundan, başına, rütbesine gösterilmesi gereken saygı gösteriliyordu. Her zaman olduğu gibi sarayın kapısı-

na konacağına, baş yüksekçe bir mermer ayağın üzerine, bir çanağın içine yerleştirilmişti. Orada, Aziz Vaftizci Yahya'nın başına tıpatıp benziyordu. Tepesine, suçlarının yazılı bulunduğu bir yafta yerleştirilmişti. Yanda, eli değnekli bir bostancı duruyordu: Geldiğimde bu manzarayı seyredebilmem için bana yer açtılar. Türkler bu şekilde sergiledikleri başları hazırlama sanatında ustadırlar. Dış görünümü, çizgiler, yüzün ifadesi, sanki baş gövdeden ayrılmamışçasına korunur. Ali'nin yüzü topluydu; ve ileri yaşın izlerini taşımak bir yana haşmet ve hayatiyet doluydu; çizgileri belirgin, hoştu, görünümü haşmetli bir insan olduğu izlenimini uyandırıyordu. Ancak bu mert ve güleç görüntünün altında gaddar ve imansız bir yürek gizliydi. Kel alnı dikkat çekecek kadar genişti; başının tepesinde, modern Arnavutların ve bu "*charakomaontes Ahaioi*" ülkesinin eski Yunanlılarının âdetlerine uygun olarak bir tutam saç bulunuyordu. Kırlaşmış gümüşi sakalı oldukça kısaydı. Birçok kişi büyük bir dikkatle Ali'nin başının üzerine yerleştirilmiş yaftayı okuyordu. Bana refakat eden yeniçeriye gereği kalmadığında ona sahip olmaktan memnun olacağımı söyledim; ve Türkler para için her şeyi yaptıklarından ona iyi bir mükâfat vereceğime söz verdim. (Yeniçeri) isteğimi bostancıya bildirdi; ve birkaç gün sonra bana bu yazıyı getirdi, tıpkıbasımını ve kelimesi kelimesine tercümesini buraya ekliyorum." (s. 43-45).

Birkaç gün sergilendikten sonra Ali'nin başına beklenmedik bir saygı gösterildi. İşte Robert Walsh'ın bu konudaki beyanı:

"Ali Paşa bütün Avrupa'nın, özellikle de İngiltere'nin dikkatini çekmişti; Konstantinopolisli bir tacir onun başını ve içinde sergilendiği çanağı satın alıp her ikisini Londra'ya göndererek halkın merakına sunmakla iyi bir vurgun yapacağını düşündü. Bana bunlar için yüksek bir meblağ ödemeyi önerdiğini söyledi; ancak Ali Paşa'nın kalıntılarının kaderi bu değilmiş. Birçok önemli müzakerede ona özel danışmanlık yapan mesai arkadaşlarından biri, Süleyman Derviş, aslında Yanya Paşa'sından şikâyetçi olma nedenleri de bulunan bu temiz kalpli Müslüman daha soylu bir proje tasarladı. Aralarında görüş ayrılıkları ortaya çıktıktan sonra Süleyman, Ali'den ayrılmak zorunda kalmış, bir tekkeye çekilerek

derviş olmuştu. Eski dostunun ölüm haberini aldığında derin bir üzüntüye kapıldı ve başı sergilemekle yükümlü kamu görevlisi cellata tacirin verdiğinden çok daha yüksek bir meblağ ödeyerek başı satın aldı. Ardından çeşitli bahanelerle başları kesilen Yanya paşasının üç oğlunun ve torununun başlarını da ele geçirdi; ve onları Selyvria (Silivri) kapısının karşısında toprağa verdi, üzerlerini mezar taşlarıyla örttü. Konstantinopolis'e bu kapıdan giren seyyahlar bu anıtları görebilir ve altlarında yatanların kaderini öğrenebilir." (s. 45-46).

Walsh bu taşların üzerindeki yazıtları da açıklıyor:

1- "Burada pek ünlü Tepedelenli Ali Paşa'nın başı yatıyor. Yanya sancağı valisiydi, elli yılı aşkın bir süre Arnavutluk'un bağımsızlığı için çalıştı."

Başka bir seyyahın, Charles White'ın aktardığı aynı yazıtın biraz farklı okunuşunu Almanca çevirisinden alıntılıyoruz:

Sadece O (Allah) ezelidir. Otuz yıldan fazla zamandır bağımsızlığını ileri süren Yanya Eyaletinin valisi, ünlü Ali Paşa. Burada onun gerçekliği geçiyor. 5 Cemayizülevvel 1227. (Charles White, *Drei Jahre in Konstantinopel,* Stuttgart, 1846, III, s. 319; N. Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches,* Gotha, 1913, V, s. 269).

2- "Burada Veli Paşa'nın başı yatıyor, Tırhala (Trikkala) valisi, başı kesilmek suretiyle idama mahkûm edilen Yanya valisi Ali Paşa'nın oğluydu."

3- "Burada, iki tuğlu Muhtar Paşa'nın başı yatıyor, Arlonia (Avlonya) komutanı, başı kesilmek suretiyle idama mahkûm edilen Yanya valisi Ali Paşa'nın oğlu."

4- "Burada iki tuğlu Salih Paşa'nın başı yatıyor, Lepanto (İnebahtı) komutanı, başı kesilmek suretiyle idama mahkûm edilen Yanya valisi Ali Paşa'nın oğlu."

5- "Burada iki tuğlu Mehmet Paşa'nın başı yatıyor, Delvine valisi, başı kesilmek suretiyle idama mahkûm edilen Tırhala valisi Veli Paşa'nın oğlu."

Robert Walsh şu noktayı vurguluyor: "Bütün bu başlar bi-

zim 1822 Şubat ayımıza (tam olarak 23 Şubat-23 Mart) denk gelen 1237 Cemaziyülâhir tarihini taşımaktadır."

Bu mezarlar 1828'de Charles Coville Frankland ve altı yıl sonra Raguza dükü tarafından da görülmüştür. Robert Walsh da bu mezarları görmüştür, ayrıntılı betimlerini yapar ve yanlarına bir gravür ekler:

"Silivrikapı'ya doğru yolumuza devam ettik, oradan ovaya açılmaya başlayacaktık. Bu kapının karşısında, yol boyunca uzanan yüksekçe bir korkuluk duvarının üzerinde tek sıra halinde dizilmiş beş mezar taşı, oradaki küçük mezarlığın içinde çarpıcı bir görüntü oluşturuyordu. Taşlar beyaz mermerden, başlar sarıklıydı, bu da yüksek sınıftan kişiler olduklarını belirtiyordu; bunların Ali Paşa'nın, üç oğlunun ve torununun mezarları olduğunu saptadım" (s. 36-37 arasındaki resimler). Joanne rehber kitabı, 1912 baskısında (s. 259) ve Baedeker, 1914 baskısında (s. 211) bu mezarlardan söz etmektedir.

11. İsmail Paşa bey, 1 Kasım 1822'de başı kesildi.

"Bir önceki Yanya valisi, bir süredir Demotika'ya (Dimetoka) sürgün edilen İsmail Paşa bey, Kakosuli ayaklanmasının elebaşı olduğundan, ve bu eyaleti ayaklandırmak için Arnavutluk'ta ilişkiler sürdürdüğü ortaya çıktığından Zat-ı Şahaneleri'nin öfkesini üzerine çekmiştir. Bu adam her zaman entrika çevirmeye eğilimli olmuş; bunun sonucunda toplumu bu bozguncudan kurtarmak için adına bir idam fermanı çıkmıştır. Ölüm kararı gereğince Dimetoka'da başı kesilmiştir. Bu da İsmail Paşa beyin başıdır."

Yayınlayan: F.-C.-H.-L. Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce, a.g.e.*, s. 173-174; P.-H. Stahl, *a.g.e.*, s. 221 fr. 190.

12. Konstantin Negris (Negri), eski Eflak kaymakamı, Kasım 1822.

"Ele geçirilen mektuplardan anlaşıldığı üzere, bundan önceki Eflak kaymakamı Konstantin Negri, şu saatte Mora'da asilerin başında bulunan kardeşi Teodor Negri ile suç unsuru içeren yazışmalar-

da bulunuyordu. İbret-i âlem için idam edildi, işte Konstantin Negri'nin aşağılık cesedi."

Yayınlayan: N. Iorga, *Acte şi fragmente..., a.g.e.*, II, s. 663. Baş kesme uygulamasının Fener semtinde gerçekleştirildiğini belirten Prusya elçisi Von Miltitz'in 9 Kasım 1822 tarihli raporuna ek (s. 662). Robert Walsh (*a.g.e.*, s. 223) yaftanın yalnızca başını alıntılıyor: ("İşte Eflak kaymakamı Konstantin Negri'nin iğrenç cesedi") ve belirtiyor: "Kendisi Konstantinopolis'te infaz edilen son Rum olmuştur". Eşi Efrosinia (1778-1850) başı kesilen ve yukarda sözü edilen Prens Nikolas Mavroyeni'nin kızıydı (1790). Karş. M.D. Sturdza, *Dictionnare historique et généalogique, a.g.e.*, s. 340, 363.

13. Halet Efendi, Aralık 1822'de Anadolu'da başı kesildi.

"Halet Efendi'nin başının üzerine konan yafta", 4 Aralık 1822.

"En yüksek makamlara erişen eski nişancı Halet Efendi Darüssaade'nin gölgesinde çok büyük itibar görüyordu. Zat-ı Şahaneleri bu itibarı ona imparatorluğun ve refahının hizmetinde olması bu hususun bütün düşünce ve eylemlerinin amacını ve özellikle ruhun bedenle birlikteliği kadar gerekli olduğu koşullarda Müslümanları bir araya getirmeye çalışması için bağışlamıştı. Sonuçları bakımından son derece zararlı olacak her türlü ihmalden kaçınmaya özen göstererek, her türlü davranışında kutsal Peygamberimizin yasasını göz önünde bulundurması, Müslümanlar arasında yakılan nifak ateşlerini söndürmesi ve onları her türlü hınç ve kin duygularını unutmaya teşvik ederek, hepsinin İslâm dininin çıkarı için uğraşmalarını sağlamak gerekiyordu. Böylesine yüce bir amaç edineceğine, o ahlaksız ruhunun dürtülerine uyarak, entrika ve desiselerinin kurbanı olan birçok insanın ölümüne yol açtı. Müslümanlar arasına fitne ve nifak tohumları ekti ve bunu öyle ustaca yaptı ki ikiyüzlülüğüyle bütün teşebbüslerini ve fiillerini gayret ve dürüstlük maskesiyle örterken aslında durmadan kendi menfaati için çalışıyor ve rezil ruhunun bütün sapkınlığına kendini terk ediyordu. Yeni ele geçen birçok kanıt sultanın iradesine bunca zıt bir davranışın iç yüzünü ortaya çıkardığından bu sapık adamın

hayatının son bulması gereği ortaya çıkmış, kendisi sürgün yerine giderken Zat-ı Şahaneleri'nin yüce iradesi, cezası elaleme ibret olsun diye idam hükmünü vermiştir. İşte başı."

Yayınlayan: Kont Andreossy, *a.g.e.*, s. 189-190.

Halet'in infazının koşullarının ayrıntılı bir betimini Robert Walsh'a borçluyuz:

"Ali Paşa'nın (Tepedelenli) can düşmanı olan Halet Efendi hakkındaki birkaç ayrıntı kuşkusuz ilgiyle okunacaktır. Kendisi, Yanya paşasının mahvına sebep olan savaşın kışkırtıcısı olmuştur. Hiçbir yazarın koşullarını tam olarak dile getirmediği bu adamın ölümü, yeniçeri ocağının ortadan kaldırılmasıyla bağlantılıdır. Halet Efendi Fransa'da elçilik görevinde bulunmuştu. Birkaç yıl boyunca bu saraya aşina olduktan sonra Avrupa edebiyatı esintileriyle döndü. Edindiği bilgilerden memnun kalan sultan onu nişancı, yani mührünün koruyucusu olarak atadı. Halet'in ihtirası kendisine ne otorite ne de yetki sağlayan bu atamadan pek de hoşnut kalmamıştı. Sultanın zihninde öyle büyük nüfuz kazandı, Türk kabinesinin kararlarına öyle büyük ağırlık koydu ki birkaç yıl boyunca dizginleri elinde tutmayı başardı. Açıkça dile getirilmese de bu gizli nüfuz herkesin malumuydu. Kolayca öngörülebileceği gibi bu nüfuz resmi görevlileri tedirgin etti, özellikle de yeniçerilerin hoşuna gitmedi. Onlar, dayatma iddiasında oldukları kendi kurallarının dışındakilerin sultana kabul ettirilmesini hazmedemiyorlardı."

Halet, yeniçerilerin üzerinde büyük etkisi olan bir dervişi, Hacı Bektaş'ı İstanbul'dan sürdürdü: Yeniçeriler de hükümetin istifasını ve nazırların Anadolu'ya sürülmesini istediler ve taleplerini kabul ettirdiler.

"Yeniçerilerin husumetini yatıştırmak için nazırlar arasında en nefret edilen kişinin, Halet Efendi'nin anında boğdurulduğu ilan edildi. Ancak bu yanlış bir söylentiydi: Bu husus, Türklerin münasebetlerinde dürüst olmadıklarının yeni bir örneğidir. Halet'e şahsen bağlı olan sultan onu görevden uzaklaştırmak zorunda kalınca kendisini himaye edeceği güvencesini verdi; ve sözünü teyit etmek

için ona kendi el yazısıyla yazılmış bir izin belgesi verdi. Ayrıca, taşkınlık diner dinmez kendisini geri çağıracağı sözünü de vererek, en mutena sürgün yeri olan Bursa'ya gitmesini buyurdu. Halet güven içinde yola çıktı, şeref kıtası olarak kendisine tahsis edilen kırk atlı ona eşlik ediyordu, izin belgesini göğsünde saklamıştı. Yolda Konya'ya doğru gitmesi buyuruldu, bu değişiklik ona sultanın teveccühünün yeni bir kanıtı olarak göründü. Yeniçerilerin gözüne girmek için bir derviş tekkesine katıldı. Konya'da çok önemli bir tekke vardı, ve kutsal kabul edilen bu kişilerin koruyuculuğu altında tam bir güven içinde yaşamak için onların arasına çekilmek niyetindeydi. Halet yürüyerek kısa mesafeler katediyor ve şanlı şöhretli zamanında olduğu gibi, uğradığı kentlerin yetkililerinin saygı gösterilerini kabul ediyordu. Mola vermek istediği Bola-Vashee'ye varmak üzereyken bir çavuşun yirmi atlının başında hızla geçtiğini gördü. (Çavuş) Halet'e ulaşmak için gönderilmişti ve elinde, eski nişancının başını vurmasını buyuran bir ferman taşıyordu. (Çavuş) Bola-Vashe müsellimine ya da valisine görevinin amacını açıkladı ve kurbanının gelmek üzere olduğunu bildirdi. Hükmün hemen yerine getirilmesini kararlaştırdılar; dervişlerin sultanın buyruğuna karşı çıkabileceği korkusuyla Halet'in Konya'ya kadar yoluna devam etmesine izin verilmeyecekti. Her şey hazırlanmıştı. Müsellim maiyeti eşliğinde usulden olduğu üzere onu bütün saygı gösterisiyle kentin kapısında karşıladı, evine davet etti, kahve içtikten sonra bir divana yerleşerek çubuklarını tüttürdüler ve dostça konuşmaya başladılar; biri hiçbir kuşku beslemiyor, diğeri ise Halet'in kuşkusunu uyandırabilecek hiçbir açık vermemeye özen gösteriyordu.

O sırada cellat odaya girdi ve Halet'in öldürülmesini buyuran sultan fermanını gösterdi. O ise, karşılık olarak taşıdığı izin belgesini soğuk bir şekilde uzattı. Ancak müsellim bunların her ikisini inceledikten sonra ölüm kararı tarihini taşıyanın en yenisi olduğunu açıkladı. Halet o zaman Konya'ya kadar yoluna devam etmeyi ve bir yanlışlık olduğunu temin ettiği bu durumu düzeltmesini rica etmek üzere sultana bir mektup yazmayı önerdi; ama cellat hiçbir ertelemeye yanaşmadı ve her türlü tartışmaya son vermek için zavallı Halet'i uzandığı divanın üzerinde boğdu. Başını kesti ve

Halet'i aramakta gösterdiği aceleyle başı İstanbul'a götürdü. Baş âdet olduğu üzere Saray'ın avlusunda, birkaç ay önce düşmanı Ali Paşa'nın başının oturtulduğu kazıkta sergilendi. Baş, tahnit görevlilerinden aynı saygıyı görmedi çünkü onu feci şekilde biçimsizleştirmişlerdi. Başı görmek için büyük bir halk kitlesi Saray'a akın etti; Türklere has tepkisizlik göz önünde bulundurulursa, böyle bir kalabalığın toplanması, Halet Efendi'nin halk tarafından sevilmeyen bir kişi olduğunu gösterir. [...] Halet'in cömertçe yaptırdığı işler arasında Fransa'da kaldığı dönemde benimsediği düşüncelerinden esinlenen bir proje dikkat çekicidir. Pera yolundaki Mevlevîhane'de şahane bir kütüphane inşa ettirdi; ve II. Osman'ın veziri Ragıb'ı örnek alarak bu yapının avlularından birine ölümünden sonra defnedileceği muhteşem bir türbe yaptırdı. Anlaşmazlık içinde yaşadığı eşi, kocasının idam haberini alınca öyle büyük sevince kapıldı ki iki koyun kurban ettirdi ve kocasının sergilenen başını görmeye geldi. Ancak korkunç görüntü karşısında dehşete düştü, merhamete gelerek başı 2000 kuruşa satın aldı ve şahane bir mezara defnetti. Halet'in ölümü yeniçerilerin öfkesini dindirmeye yetmedi. Başın denize atılmasını talep ettiler ve bu projeye karşı çıkanlara rağmen baş mezardan çıkarıldı, Sarayburnu'na taşındı ve Boğaz'a fırlatıldı."

Halet'in malvarlığına hazine-i hümayun el koydu, çünkü, diyor Walsh, "ölüm cezasına çarptırılan ve özellikle hükümette görevli kimselerin malları kamu hazinesine girer." (s. 49-58).

YAFTA

ou inscription placée

dans la Cour du Sérail

Auprès de la Tête

D'ALI PACHA.

P.398

Ek 3. Yafta. Ali Paşa'nın yanıbaşında, saray bahçesine yerleştirilmiş bir yazma.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Osmanlı Mirası, Cumhuriyet'in Getirdiği Yenilikler

CHOPIN VE MÜEZZİN
Çağdaş Türkiye'de Resmî Cenaze Törenleri

MICHEL BOZDEMIR

Amacımız bugünkü Türkiye'de devlet adamlarının cenaze törenleri sırasında uyulan cenaze usullerinin politik anlamı üzerine eğilmektir.

Kapsamlı bir araştırma söz konusu değildir. Sorunun boyutlarının dev bir uğraş gerektirdiğini çabuk kavradık. Sonuçta, Türkiye'de bize her zaman çarpıcı gelmiş bir sahnenin anlamına işaret etmekle yetineceğiz: Türk devlet adamlarının cenaze törenleri sırasında Chopin'in cenaze marşının askeri bando tarafından çalınması.[1] Gerçekten de cenazeye müziğin eşlik etmesinin, gerçek bir Cumhuriyet dönemi cenaze usulünün en belirgin sonucu olduğu görülüyor. Bu usul eski İslâm akide ve âdetlerini hiç değilse kısmen geride bırakarak oluşmuş ve yerleşmiştir. Bugün geçerli olan cenaze ritüelinde İslâmî buyruklara ayrılan pay nedir?

Geleneksel İslâm bağlamında yersiz olan bu soru, siyaset adamının ölümünün hayatı boyunca savunduğu değerleri ve davaları törensel ve vakur bir hava içinde vurgulama ve devam ettirme fırsatı olarak değerlendirildiği bir rejimde irdelenmelidir.

---

1 Anketimiz sırasında, Ankara eski belediye başkanı Vedat Dalokay'ın ölümünde, belediye bandosunun onun en sevdiği havaları ve Türk marşlarını çaldığını öğrendik.

Ölen kişinin idealleri açıkça hatırlatılmakla kalınmaz, onun ölümüyle birlikte bu idealler, medya, okullarda yapılan konuşmalar, heykel ve anıtların dikilmesi gibi unsurların aracılığıyla ayrıcalıklı bir yankı bulur. Bütün bu usuller, onun siyasal ve ideolojik tercihlerinin ayrıcalıklı bir tanıtımına vesile olur.

Daha açıkçası, Cumhuriyet Türkiyesi'nin kurguladığı resmi cenaze töreni sıradan bir protokolün ötesindedir. Birinci dereceden önem taşıyan politik hedefler içerir: laik değerlerin vurgulanması ya da aksine, örtbas edilmesi. İslâm ile laiklik arasındaki çatışma burada en üst ifadesini bulur.

Aynı zamanda yüceltilen ve büyük saygı gösterilen ölü, bir süre için görüş ayrılıklarını törpüler, ancak kendi ideallerinin ifadesine yer veren bir tür ölüm sonrası konsensüsü içinde çelişkileri etkisizleştirir. Bu konsensüs aslında çelişkili zorunlulukları kapsar: İslâm âdetlerine uymak, ölünün arkasından kötü konuşmamak, inanılması mutlaka şart olmasa da kurallara saygı göstermek, ölen kişinin aracılığıyla herkesi ilgilendiren bir konuda ve daha özel olarak bir yoldaş, devletin örnek bir hizmetkârı söz konusu olduğunda, ölüme saygı göstermek. Ağırbaşlı, hüzünlü, düşünceli yüzler, hepsi de tek bir şeye inanıyor ya da inanmış görünüyor, ancak bu tutum kuşkusuz kimilerinin hesaplarını, gizli tutulan ya da açığa vurulan ve kimi zaman basın tarafından aktarılan manevraların varlığını dışlamıyor. O zaman siyaset adamları için de, öleni unutarak hırsla miras kavgasına düşen özel şahıslar için geçerli olan durum söz konusu. Ama bu ayrı bir konu.

Resmi cenaze törenleri sırasında kamu yetkililerince oluşturulan ve uygulanan kurallara "cenaze protokolü" adını veriyoruz. Bu alanda şimdilik yaptığımız birkaç gözlemle yetineceğiz, ancak İslâmî cenaze töreni kurallarının çeşitli unsurları ile aynı unsurlar konusunda geçerli olan resmi uygulamalar arasında sistematik bir karşılaştırmaya girişecek daha geniş bir araştırma yapılmasını salık veriyoruz: cesedin hazırlanması, cenaze namazının kılınıp kılınmaması; defin; mezarın kıbleye yönelik olması; mezar yazıtlarının alfabesi, içeriği ve üslubu; mezarlıkların düzenlenmesi.

Cenaze sırasında Atatürk'e gösterilen büyük saygı gösterilerinin üzerinde özel olarak duracağız, çünkü törenler ve anıtsal simgesel değerler dizgesi açısından kuşkusuz ayrıcalıklı bir örnek ve temsili bir görüntü oluşturmaktadır. Bu yüzden onun cenaze töreninde olup bitenleri hatırlatacak ve vatanın babasının anısına Ankara'da kurulan Anıtkabir'i yeni bir gözle bir kez daha ziyaret edeceğiz.

Atatürk 10 Kasım 1938'de dokuzu beş geçe öldü. O zamandan beri her yıl, o günde ve o dakikada başlı başına bir inceleme gerektiren bir törenle anılır: Kamu yetkilileri tarafından gerçek bir ölüm mizanseni sürdürülegelmiştir, sirenler çalınır, okulda, fabrikada, sokakta, ülkede bütün faaliyetler durur. Ayrıca o gün bütün gazetelerin baş sayfalarına büyük bir siyah başlık atılır ve Atatürk'ün resmine tam sayfa yer verilir. Medyada başlıca programlar bu büyük adamın anısına adanmıştır. Hatta bazıları hiç çekinmeden putperestlikten bile söz açarlar.

1938'den 1953'e kadar Atatürk'ün naaşı Etnoğrafya Müzesi'nde tutuldu o arada Anıtkabir yapılıyordu. Yapımı bitince naaşı müzeden Anıtkabir'e taşındı, ancak bu noktada İslâmî kurallardan biri ıskalanmıştır, çünkü zorlayıcı bir neden olmadan bir ölünün mezarından çıkarılması caiz değildir.[2]

Bu ikinci tören de birincisi kadar görkemli oldu...[3] Anıtkabir'de naaş İslâmî kurallara göre yerleştirilmiş görünse de[4] kabirde vefat eden kişi hakkında hiçbir bilgi yoktur ve İlam'a hiçbir göndermede bulunmaz (ne fatiha vardır ne de Allah ve Muhammed anılır).

Tören boyunca İslâm'ın somut ve simgesel her türlü varlığı dışlanmıştır. Törenin programını uygulamakla yükümlü görkemli korteje, merhumun silah arkadaşları olan bütün yüksek rütbeli subaylar, 80 er katıldı ve Harp Okulu'nun 136 öğrencisi tabutu taşıyan top arabasını çekti: Ortada imam, müezzin

2 Ali Fikri Yavuz, *İslâm İlmihali,* Aile Yay., İstanbul, 1983, s. 229.

3 Şair Behçet Kemal Çağlar, M. K. Atatürk'ün naaşının naklini dakikası dakikasına anlatır: *Dolmabahçe'den Anıtkabir'e,* İstanbul, Sel Yay., 1955.

4 Diyanet İşleri Başkanlığı'na göre baş batıya çevrilmiş, ayaklar doğuya ve beden 23°'lik bir eğimle güneye, kıbleye yönelmiş olmalıdır.

yoktu; hiç dua okunmadı; İslâmı hatırlatan hiçbir şey yoktu. Üstelik törenin birçok unsuru İslâm tarafından yasaklanmıştı, haram ve mekruh sayılıyordu. Bu unsurlar yine Cumhuriyet'in ilerideki uygulamalarında zorunlu tutulacaktır: bir dakikalık saygı duruşu, cenaze söylevi, Batı müziği, askerî geçit töreni, top atışları, vb.

Cenaze namazının kılınması sadece dört dakika on beş saniye sürdü (tam olarak 8'i 10 geçeden 8'i 14 geçe 45 saniyeye), oysa Chopin'in cenaze marşının çalınması iki saati buldu. (10:45'ten 12:45'e);[5] ayrıca şefinin naaşı önünde saygı duruşunda bulunmaya gelen halkın geçit yapması dokuz gün dokuz gece sürdü. Bütün bu uygulamalarda İslâm geleneklerinin bazı gösterilerini uzun uzun aradık: Tek bir anlatı, salânın bir müezzin tarafından, ancak Türkçe verildiğini belirtmekle yetinmektedir.[6] Aynı şekilde birçok fotoğraf albümü, anı kitabı, vb. karıştırdık. Bu açıdan 10 Kasım 1938'de çıkan gazetelerin baş sayfasıyla, başkan Özal'ın cenaze tarihi olan 18 Nisan 1993'te çıkan gazetelerin baş sayfaları arasında çarpıcı bir zıtlık vardır.

Törenlerin yönetmeliği konusundaki resmi belgeler de camiye de uğranmasının belirtilmesinin dışında uygulamaların İslâmî yönü üzerinde sessiz kalmaktadır.[7] Yani bu yönetmelikler hiçbir ayrıntının eksik tutulmadığı ilmihallerin ölüme ilişkin bölümleriyle taban tabana zıttır.

Ölümün Çevresinde Tartışmalar

Cumhuriyet'in kuruluşunun üzerinden yetmiş yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen resmi cenazeler dolayısıyla uyulması gereken kurallar konusunda genel kabul gören bir konsensüsün gerçekleştiği söylenemez. Politika oyunundaki kuralların zayıflığını hâlâ koruduğunu iyice açığa çıkaran bazı törenlerde

5 B. K. Çağlar, *a.g.e.*, s. 17.

6 Nurettin Can Ölekli, *Atatürk Milletin Omuzlarında*, İstanbul, 1960, s. 23.

7 Cumhurbaşkanı'na ve yüksek rütbeli subaylara ilişkin resmi cenaze törenleri için bkz. Genelkurmay Başkanlığı'nın protokol ve törenlere ayrılmış iç yönetmeliği; dinsel tören için karş. *İslâm İlmihali, a.g.e.*

gözlemlenen şu veya bu ölçüde önemli karışıklıklar, bir konsensüsün bulunmadığına açıkça tanıklık eder. Bu karışıklıklar, kamu hayatı anlayışında, odaklanma noktalarının eksikliğinin çok belirgin bir göstergesidir.

Laik inanışlara sahip oldukları çok iyi bilinen şahsiyetler onuruna düzenlenen törenleri dinî kesim tamamen dışlamasa bile, bunlara bir zorunluluk olarak ve gönülsüzce katılır. Kimi zaman az ya da çok önemli bir durumu büyük ölçüde açığa çıkaran bazı çizgi dışı davranışlara da rastlanır. Dualara katılmaktan kaçınarak cami avlusunda ya da çevresinde kalan kişileri[8] kınamak için imamlar törenin bu zorunlu bölümünü uzatma eğilimindedir ve yaptıkları konuşmalar kimi zaman açıkça suçlayıcıdır. Anlaşılan cenaze namazının bu bölümü onlar için bir öç alma fırsatı, hayatları boyunca İslâm'ın buyruklarına neredeyse kayıtsız kalmış laikleri yargılamak için ellerine geçen tek fırsattır. Bu bağlamda en bilinen örnek, dincilik karşıtı tavırlarıyla ün kazanan yüksek bir yargıcın cenazesinde çıkan politik-dinsel skandaldır.

İmran Öktem Vakası

İmran Öktem öldüğü güne kadar kamuoyunun büyük çoğunluğunun tanımadığı bir hukukçuydu. En önde gelen politik figürlerden biri değil, yargının başlıca üyelerinden biri, yargıtay başkanıydı. Yargı yılının açılışı dolayısıyla laiklik yanlısı ve dini duyguların sömürülmesine karşı yaptığı, özellikle Nurcuları[9] hedef alan konuşma gazetelerin baş sayfasında yer almıştı.

Yargıtay'ın kuruluşunun yüzüncü yılı münasebetiyle gazetecilerle yaptığı konuşmada, insanın düşünme yetisini vurgulaya-

8 Toplanmış bu kişileri İslâmcılar "alkolsüz kokteyl" olarak nitelendirir, çünkü cenazede bulunanlar cenaze namazına katılmadan bir sosyete toplantısındaki gibi cami avlusunda namazın bitmesini ayakta bekler. "Ellerinde kadehleri eksik", derler.

9 Bu topluluğun sistemli bir irdelemesi için karş. Paul Dumont, "Les disciples de la lumière. Le mouvement nurcu en Turquie", *Radicalismes Islamiques,* I, Paris, L'Harmattan (İngilizce versiyonu "Disciples of the Light, The Nurju Movement in Turkey", *Central Asian Survey,* V, 2, 1986, s. 33-60).

rak din konusunda özgür düşünceli bir kişi gibi konuşmuştu: Ona göre Allah fikri bu yetiden kaynaklanıyordu, yoksa bu fikrin gerçek olmasından değil. Özetle Allah yoksa insan onu yaratır, demek istiyordu. Ertesi gün, İslâmî basın Yargıtay başkanını bir dinsiz olarak göstererek çok sert eleştirilere yer verdi ve onu aforoz etti. Sonuçta, sırası geldiğinde dinsel tören gerçekleşmedi ve bir Müslüman mezarlığına gömülmesi reddedildi.[10] Açıklanan bu red kararını haklı göstermek için aleyhtarları Tevbe suresini (Kuran IX: 84)[11] öne sürüyorlardı. Bundan sonra kamuoyunda bir hukuk-din polemiği çıktı. Öktem ve Yargıtay, Nurcuların baş düşmanı oldu. Anlaşılan Nurcuların öfkesinin gerçek gerekçesi Yargıtay'ın Nurcu eylemlerini, dini duyguları siyasi amaçlar uğruna sömürmeyi ceza yasasının ünlü 163. maddesinin içerdiği suçların kapsamı içine almasıydı.

1 Mayıs 1969'da Yargıtay başkanı vefat etti. Konvoy Ankara'daki Maltepe Camii'ne geldiğinde cenaze namazını kıldıracak olan imam bunu yapmayı reddetti. Huşu birden kargaşaya dönüştü. Birkaç saat süren kargaşalık ve çatışmadan sonra başka bir camiden bir imam getirilmesi üzerine namaz hızla kılındı. Olay kamuoyunda büyük heyecan yarattı, gösterilen tepkiler de olayın boyutundaydı. Ülkenin dört bir tarafından gelen hakim ve avukatların cüppeleriyle katıldığı yaklaşık 200.000 kişilik dev protesto yürüyüşü bu tepkilere tanıklık etmektedir.

Daha yakın zamanlarda Batman'da öldürülen Kürt yanlısı Demokratik Emek Partisi'nin (DEP) bir milletvekilinin cenazesi sırasında diğer bir skandal patlak verdi: Bu kez anlaşmazlık laikliğe saygı değil, ulusal simgelerin kullanımı konusundaydı. Resmî protokolün bir kuralı tabutun üzerine Türk bayrağı örtülmesini öngörüyordu. Ancak ölen kişinin siyasi dava arkadaşları, töreni Kürt davası lehine kullanmak amacıyla olsa gerek, buna karşı çıktılar.

10 İsmail Doğanay, *İmran Öktem'e Armağan*, AUHFY, 275, 1970, s. 27.

11 Kur'an IX: 84 "İçlerinden ölen biri üzerine sonsuza dek dua etme; böyle birinin mezarı başında da durma. Bunlar Allah'a ve resulüne nankörlük ettiler ve yoldan sapmış olarak ölüp gittiler." (Tevbe suresindeki ayetin Türkçesi Yaşar Nuri Öztürk'ün Kuran-ı Kerim Meali'nden alınmıştır – ç.n.)

Bu tür örnekler bu konularda konsensüsten ne kadar uzak olunduğunu göstermektedir.

Anıtkabir'den "Devlet Mezarlığı"na

Antkabir[12]

Mezar mimarisi bu kez zaman içinde ideolojik tercihleri de açığa çıkarır. Bu anlamda, Atatürk'ün mozolesi dikkatlice incelendiğinde, devlet ile İslâm, Cumhuriyet ile gelenekler arasındaki çatlaklar açığa çıkar. Anıtkabir görkemli laiklik anlayışıyla Cumhuriyet'in, İslâmî kavramları dışlayan değerlerinin tapınağı durumundadır. Ulusal belleğin bu yüce mekânında en ufak bir İslâmî belirti, süsleme motifi, simge, yazıt yer almaz. Aksine, din karşıtı olmasa bile başka bir dünya görüşünün, ateşli bir laikliğin sayısız belirtileri, mimaride ve yazılan formüllerde olduğu gibi, sergilenen kişisel eşyalar ya da resmi ziyaretlerde uyulan değişmez kurallarla, kendini açığa vurur. İslâmî anlayışa öyle sistemli bir şekilde ters düşülmüştür ki sonunda insan bu anıtın bir Müslümanın mezarı mı yoksa İslâmiyet öncesinden kalma hatta İslâm karşıtı bir tapınak mı olduğu sorusunu sorar.

Mustafa Kemal'in kişisel eşyalarının sergilendiği "Devrim Kulesi"nde, birçoklarının arasında şu özdeyiş okunuyor: "İlhamımızı gökten ve hiçlikten değil, doğrudan doğruya hayattan alıyoruz". Bu ünlü pozitivist inanç bildirgesi, Atatürk'ün evlat edindiği ve ilk Türk kadın pilot olan Sabiha Gökçen'e yazdığı bir mektuptan alınmıştır.

Anıtta İslâm geleneğini çağrıştıran hiçbir bilimsel unsur bulunmaz. Buna karşılık Batı ve antik Anadolu medeniyetlerine sayısız gönderme yapılmıştır. Tavanlar Türk halk geleneğinin kilim motifleriyle bezenmiştir. Anıtın kalbine giden uzun yolun kenarında yirmi dört Hitit aslanı yer alır. Alınlıklardaki alçak kabartmaların üzerindeki figür zafer tanrıçası Nike'den

12 Anıtkabir'in yapılış tarihçesi için karş. Jean-François Pérouse'un AFEMAM araştırmacıları toplantısına sunduğu tebliğ, 6-7-8 Temmuz 1992, Toulouse.

başkası değildir. Batı'nın plastik sanat ürünlerine karşı olan İslâm'a ne keskin bir kafa tutuş!..

Lahdin çevresinde ülkenin çeşitli illerinden getirilmiş toprakla dolu çanaklar bulunmaktadır, bunlara bir Kıbrıs çanağı katılmıştır. Aynı şekilde Kıbrıs'ın ve Kore'nin her bölgesinden getirilmiş taşlar (Cumhuriyet ordusunun müdahale ettiği yerlere gönderme) vatanın birliğini ve bütünlüğünü simgeler.

Mezarlıkların Siyasal Anlamı

Mezarlıklar da çok daha geniş bir inceleme álanı oluştururlar; bunlardan belirli bir dönemde bir toplumun yönelişini açığa vuran, yekpare bir görünüm arz etmekten daha uzak ve daha çelişkili bilgiler edineceğiz. Bireysel mezarlar düzeyinde olduğu kadar mezarlığın genel düzeninde de, var olmayan unsurlar, var olanlar kadar anlamlıdır. Mezar taşlarının yerleştirilmesine bir anlam yüklenmiştir. Anıtkabir gibi bir anıtın mimarisinde ya da sıradan bir insanın mezar taşındaki yazıtlarda o kişinin ideolojik hatta politik tercihlerinin izine rastlanabilir.

"Devlet Mezarlıkları"

Ankara'daki "Devlet Mezarlığı"nın broşüründe "mezarlar İslâmî kurallara göre düzenlenmiştir"[13] diye belirtilse de, bunların kıbleye yönlendirilmiş olmalarının dışında bu anlayışın inandırıcı kanıtlarına rastlayamıyoruz. Ne Allah ne de Muhammed anılmış, Kur'an sureleri yok, ne mezar taşlarında ne de yapılarda Arapça harfler bulunuyor. Üstelik yollar heykellerle süslenmiş. Dinsel boyut o kadar eksik ki Anıtkabir'de olduğu gibi Müslümanların defnedildiği bir mekânda mıyız diye soruyoruz kendimize. "Devlet"mezarlığı[14] adı verilmekle birlikte bunun aslında askerî bir mezarlık olduğunu saptamak durumun-

13 *Devlet Mezarlığı Broşürü*, Ankara, M.S.B., 1988, s. 15.

14 Bir "Devlet Mezarlığı'nın" kurulması 12 Eylül 1980 askerî rejiminin ilk girişimlerinden biridir.

dayız, çünkü resmi olarak cumhurbaşkanlarının defnedileceği yer olarak tahsis edilmiş olsa da hiçbir sivil cumhurbaşkanı buraya gömülmemiş. Burada yalnız ordudan gelen üç cumhurbaşkanı toprağa verilmiştir: Cemal Gürsel, Cevdet Sunay ve Fahri Korutürk. İlk iki cumhurbaşkanı, Atatürk ve İnönü Anıtkabir'de yatmaktadır. Sivil cumhurbaşkanları olan Celal Bayar ve Turgut Özal'a gelince orada yatmayı açıkça arzu etmemişlerdir: Celal Bayar doğduğu köyde, Turgut Özal İstanbul'da defnedilmiştir. 1971'de ve 1980'de iki kez askerler tarafından iktidardan düşürüldüğü hatırlanırsa eski cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in arzusunun da aynı yönde olacağı varsayılabilir. Asker ve sivil arasındaki mücadelenin devletin zirvesinde ölümden sonra da devam ettiği görülüyor.

Turgut Özal Vakası

Turgut Özal'ın Türk politik hayatında benzersiz bir örnek oluşturduğu, cenazesi dolayısıyla bir kez daha doğrulandı. Cenazede yer alan birçok İslâmî görüntü, Turgut Özal'ın Türk devlet adamlığıyla İslâm'ı özdeşleştirmekte uzun yol katetmiş ilk cumhurbaşkanı olduğunu doğrular. 1977 seçimlerinde N. Erbakan'ın İslâmcı partisinin adayı olan ama seçilemeyen Turgut Özal Mekke'de hacı kıyafetindeki görünümleriyle, "Devlet laiktir, ama ben Müslümanım" gibi ünlü formülleriyle birçok kez İslâm'dan yana tavır aldı, Cumhuriyetçi devlete en karşıt dinci çevreleri korudu. Şimdi cenazesinde yapılan törenlerle kendimizi sınırlı tutalım ve basını hızlıca tarayarak belirli noktaları işaretleyelim:

– Dinsel tören İslâmcıların çok rağbet ettiği kutsal bir mekânda, Fatih Camii'nde, birçok dinsel gösteriyle vurgulanan dindar bir ortamda yapılmıştır;

– Politikacı ve işadamı olan ve Suudi Arabistan'da finansal çıkarları olduğu herkes tarafından bilinen iki kardeşi Korkut ve Yusuf, kıblenin yönünü belirten aletlerin yardımıyla mezarın konumunun Mekke doğrultusunda olup olmadığını kontrol etmişlerdir;

– Cenazeye katılan kadınların çoğu İslâmî tarzda türban takmışlardır;

– Saatler boyunca dualar ve ilahiler okunmuştur;

– Nakşibendîler[15] gibi bazı tarikatların temsilcileri cenazeye katılmıştır. Özal, Nakşibendiler'le ilişkisini açıkça sürdürmüştü, aralarında bazı yakın dostları da bulunmaktaydı;

– Cenaze namazı Nakşibendi tarikatından olduğu bilinen bir imam tarafından kıldırılmıştır;

– Cami çıkışında protokol tamamen altüst olur; Chopin'in, çalınması âdet haline gelmiş cenaze marşı yuhalanır ve tekbir getirilir. Gruplardan birinin "o bizlerden biriydi" diye bağırdığı yazılı. Resmî bir törende dinci kesimin böylesine topluca ve etkin bir katılımına hiç tanık olunmamıştır;

– Kendi arzusuyla Ankara'daki Devlet Mezarlığı'nda değil, eski başbakan Adnan Menderes'in yanında İstanbul'da gömüldü.

– Bir Türkiye Cumhurbaşkanı olarak mezar taşına ilk kez "ruhuna fatiha" kaydı düşüldü.

Dinsel bir tavır olmanın da ötesinde bu son noktalar sivillerle askerler arasında politik bir benzeşmenin işaretidir.

Şehitlikler

Kutsal bir dava uğruna savaşanlara ayrılmış bu mezarlıklar diğer bir araştırma alanı oluşturmaktadır. İslâm'da temel bir yeri olan şehitlik kavramı laik anlayışla zor bağdaşır, ancak bu kavram askeri ruhu canlı tutar, devlet, şehit olan evlatlarına saygı göstermeye büyük özen gösterir. Şehitliklerin yönetimi Millî Savunma Bakanlığı'na verilmiştir. Şehitlerin cenaze törenleri ve onlara ayrılmış mezarlıklar konusunda bakanlık düzeyinde yönergeler bulunmaktadır.[16] Bu resmi belgelerin hızlı bir incelemesi şehitlere saygı gösterme konusunda devletin gerçek bir arzusunun bulunduğunu göstermektedir. Devletin bu yöner-

15 Bu tarikat ile politika arasındaki ilişki için karş. Thierry Zarcone, "Les Nakşbendi et la République: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social, 1925-1991", *Turcica*, XXIV, 1992, s. 133-151.

16 T.C.M.S.B, *Şehitlik Yönergesi*, 1987, s. 313-314.

geler aracılığıyla duygusal alanı yönetme konusunda belirli bir art niyet taşıdığı açıktır. Doğaları gereği seferber edici ve fedakârlığı körükleyen yönleriyle dinsel duygular, ulusal birlik ve dayanışmanın inkâr edilmez bir harcıdır. Onu sıradanlaştıran hatta yücelten bir ölüm anlayışı yaratarak vatanseverlik duygusunu da güçlendirirler. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararıyla 1936'da Ankara'nın bir dış semtinde kurulan Cebeci mezarlığında sivil ya da askeri şehitler defnedilmiştir. Bu mezarlığın özelliklerinden biri, mezarların hatırı sayılır bir bölümünün kıbleye değil, batıya doğru yönlendirilmiş olmasıdır. Yetkililer bu konudaki sorularımıza bir açıklama getirmediler. 1936'da doruğunda olan Kemalist rejimin bu konudaki dinî kuralları açıkça göz ardı ettiği varsayılabilir; ancak ölünün yattığı yönün seçiminin kesin ölçümlere göre yapılmadığı başka mezarlıklarda da aynı kararsızlıklar görülmektedir. Bu durumda Cebeci'de İslâm'a isteyerek uymama gibi bir iradenin bulunduğu kesin değildir.

· İstiklal Savaşı şehitlerini bir araya getirme kaygısıyla yapılan nakiller nedeniyle bazı ölülerin iki mezarı bulunmaktadır, biri doğum yerlerindeki mezarlıkta, diğeri resmi mezarlıkta. Her ikisinde de mezar taşı yazıtları aynıdır.

Edebi Kitabelerin Sonu

Louis Bazin, Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Nicolas Vatin'in üzerinde çalıştıkları ünlü Türk kitabeleri geleneği bilinmektedir. Bu yapıtta kitabeler konusunda birçok bılgi doğal olarak yer almıştır. Cumhuriyet ile birlikte bu geleneğin neredeyse tamamen ortadan kalktığını tereddüt etmeden ileri sürebiliriz. Mezar taşlarında İslâmiyet öncesinden olduğu gibi, Osmanlı döneminden kalma geleneklerin de hiçbir izine artık rastlanmamaktadır.

Geçmişin sözü uzatan kitabelerinin yerini ölü hakkında en az bilgi veren kısa ve özlü mezar taşı yazıtları almıştır. Burada ancak temel bilgiler bulunmaktadır: ad, doğum ve ölüm tarihi, toplumsal statüye değinme (görev, rütbe ya da unvan). Bütün

bu ifadelere kişisellikten tamamen uzak bir üslupta yer verilmiştir ve üzüntü ya da din duygusuyla ilgili hiçbir gönderme bulunmaz. Sadece Latin alfabesinin kullanıldığını belirtmek bile gereksiz. Birinci dereceden önem taşıyan toplumsal değişikliklerin mezarlıklara yansımasıyla ilgili güzel bir örnek karşısındayız: Mezarlıklar, varlık düzeylerinin hiyerarşisiyle, ama aynı zamanda kültür farklılıklarıyla çevrelerinde yaşayan topluma sadık bir şekilde ayna tutarlar. Toplumu açığa vuran bir sicil konumundadırlar.

1928 harf devriminden bu yana mezar taşı yazıtları Latin harfleriyle yazılmaktadır. Devlet adamlarının mezar taşı yazıtları için bu kesin bir kuraldır, ancak yurttaşların mezar taşlarında kimi zaman Arap harfleriyle "el-fâtiha" ibaresi ya da bir Kur'an suresi bulunsa bile, yazının tümünün Arap alfabesiyle yazıldığı nadirdir. Bunun sonucunda bugün tarihçi ya da amatör soykütükçü için tarih yalnızca 1928'de başlamaktadır. Cumhuriyet'in yarattığı kuşaklar arası kopukluk birçok alanda olduğu gibi bu konuda da kendini duyurmaktadır. Ayrıca mermer ve taş ustaları giderek yok olduğundan mezar taşlarına Arapça yazı kazdırmak isteyenlerin bunu yapacak kişileri bulmaları zorlaştığı gibi, bunları okuyabilecek insanlar da giderek azalmaktadır.

Sonuç

Bu kısa incelemenin amacı yapıtın önceki bölümlerini çağdaş gelişmeler üzerine bir bakışla tamamlamaktı. Geniş ve hâlâ çok az işlenmiş bu tema üzerine söylenecek çok şey olduğu kesin. Burada, başlıca sonuçlarını hatırlatacağım geçici bir taslakla kendimi sınırladım:

– Ölüm, mutlak, kesin niteliğiyle doğal olarak dinsel bir tavrı beraberinde getiriyor, böylece kaçınılmaz olarak din dışı ya da laik tavırların ağır bastığı alanda din duygusuna ağırlık kazandırıyor. Bununla birlikte Kemalist Cumhuriyet, ölümün çevresindeki gerçekleri her türlü dinsel etkiden uzaklaştırmaya çaba gösterdiği izlenimini veriyor;

– Bir devlet adamının ölümü söz konusuysa bu alandaki bütün girişimler (ölüm ilanı; cenaze töreni; lahdin mimari üslubu ve yönlendirilişi; mezar yazıtları) İslâm'ı çok kısıtlı hatta kimi zaman açıkça marjinal konumda bırakıyor;

– Cenaze protokolünde Türk politik dünyasının ve toplumunun kategorileri ve farklılıkları yer alıyor: sivil/asker; Osmanlı/Cumhuriyetçi; dinci/laik; solcu/sağcı; erkek/kadın;

– Cumhuriyet'in başında Kemalizm'in siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda yarattığı kopukluk ölüm bağlamında da aynı derecede keskin; ayrıca burada söz konusu olan yalnızca Osmanlı geleneğinden kopuş değil, daha eski bir İslâmî ya da İslâmiyet öncesi gelenekten kopuştur.

TÜRK OKUL TARİH KİTAPLARINDA ÖLÜMÜ ANLATAN SÖZCÜKLER

ÉTIENNE COPEAUX

Türk okul tarih kitaplarında ideoloji çok çeşitli yollardan ifade edilir. 1985'ten beri, Atatürk dönemindekinden de ağırlıklı olduğu açık olan Kemalizm, okul kitaplarının başında ve sonunda yer alan bütün bir simgeler dizgesiyle, belirli bölümlerde Gazi'nin sözlerinden alıntılarla ya da tarihteki rolüne göndermelerle varlığını ortaya koyar. Ancak okul kitaplarında Kemalist ideoloji sahayı İslâm'la paylaşır, çünkü 1931'de bile Türk tarih bilincinin bu boyutu koflaşmamıştır; ayrıca, yaklaşık yirmi yıldır diğer iki ideolojinin üzerine üçüncü bir ideoloji, "Türk-İslâm sentezi" yerleşmiştir. İslâm ve Türk-İslâm sentezi başka şekiller altında da görünmektedir. Bu ideolojilerin çok büyük bir bölümü örtük alandadır, oysa Kemalizm açıkça egemen görünmektedir; sorun bugün bu ideolojilerin[1] hangisinin söylemde ağır bastığıdır.

Bu ideolojilerin belirtilerini incelemek için örtük alanın, dile getirilmeyenin ve önvarsayımların rolünün üzerinde durmak gerekir. Ayrıca, yazarın ya da bağlı olduğu kuruluşun (bu durumda, eğitici kuruluşlar ya da daha genel olarak kültür erki) öznelliğini açığa vuran, bu sözceleme biçimlerini, değerlendirme kiplerini araştırmak da yararlı olur.

1 Dinin ideolojiye indirgenebileceği düşüncesinde değiliz; bununla birlikte din söylemi ideoloji söylemi gibi incelenebilir.

Okul tarih kitapları[2] üzerinde yaptığımız araştırmanın başında ilk Müslümanlar ile Mekkeliler arasındaki çarpışmaların anlatısında kullanılan sözcüklerin çok kesin anlamlar taşıdığına tanık olduk: yazarlar sıradan ölü ("öldü", "ölmüş") ile İslâm uğruna savaşırken ölen "şehit" arasındaki karşıtlığa bilinçli olarak uymuştur. Bu saptama bizi bazı sözcüklerin, gönderenin şu ya da bu ideolojik akıma bağlılığını belirleyebileceğini, hatta gönderenin öznelliğini açığa vuran değerlendirme kipleri olabileceğini düşündürdü. Dinsel içerikli ve birinci derecede kullanılmış bütün sözcüklerin bu durumda olduğunu varsayabiliriz. Müslüman dünyasında "şehit" sözcüğü yalnızca dinsel alana bağlı kullanımdan çıkmış ve (kaza sonucu olsa bile) devlet hizmetindeyken görevde ölenleri, özellikle askerleri belirtmek için, diğer taraftan hayatlarını bir dava uğruna verenler için kullanılmıştır. Bu kişilerin ortak noktaları bir şey uğruna, bir inanç, bir devlet, bir parti, devrim vb uğruna can vermiş olmalarıdır; bütün bu durumlarda bu sözcüğün birinci derecede kullanımı bir benimsemeyi, bir tavır almayı belirtir; karşı tarafın ölüleri için asla "şehit" sözcüğü kullanılmaz.

Ölüm ve ölüme bağlı duyarlılık büyük ölçüde duygusal, özel, hatta kutsal alana girdiğinden (çünkü, yukarda verilen bütün örneklerde ölü kendini kurban etmiş ya da kurban edilmiştir), ölenleri belirtmek için kullanılan sözcükler ayrımsız değildir. Fransızcada, tarihsel anlatı türünde ölü ile okur arasındaki bağlantıyı açığa vuran bütün bir terimler dizgesi bulunmaktadır: öldü, vefat etti, infaz edildi, öldürüldü, vuruldu, düştü, kurban oldu ve aynı zamanda *martyr* oldu. Bu son terimin daha çok Fransa'da Direniş hareketinde savaşanlara ayrıldığını belirtelim.

Okuldaki tarih anlatısı çocuklara ya da yetişme çağındaki gençlere hitap eder; onların ulusun geçmişiyle duygusal bir bağlantı kurmalarını amaçlar. Onları geleceğin yurttaşı olmaya, ama aynı zamanda askerlik görevine ve gerektiğinde çatışmaya hazırlar. Bu durumda yazarların ölüm alanında olduğu gibi başka alanlarda da bilerek veya bilmeyerek kendi safların-

---

2 *"De l'Adriatique à la mer de Chine" les représentations turques du monde turc à travers les manuels 'histoire*, 1931-1993, doktora tezi, Paris-VIII Üniversitesi, 1994.

daki ölülerle karşı saflardaki ölüleri belirten sözcükleri titizlikle kullanmaları akla uygundur.

Böyle bir inceleme için alınması şart olan metodoloji önlemi, yeterli sayıda koleksiyona başvurmaktır, böylece eğilimler saptanabilir ve rastlantı sonucu doğabilecek çakışmalar ortaya çıkarılabilir. Bu araştırma kaçınılmaz olarak binlerce sayfalık bir metin derlemesine dayanmaktadır, ancak bu hacim sizi ürkütmesin; hızla çalışmaya izin veren bir yaklaşım seçilebilir, üstelik giderek farklı yazarların devreye girmesine rağmen son on yılın (1986-1996) okul kitaplarının oldukça tekdüze olması işi kolaylaştırmaktadır.

Bir okul tarih kitabında ölümü anma fırsatları o kadar sık değildir. "Şehit/öldü" ikilisi konusunda yapılan ilk saptamalar Türk tarih anlatısının büyük savaşlarını topluca incelemeye kışkırtıyor bizi. Bir savaşın amacı düşmanı yok etmek olduğuna göre bunların anlatısında ölülerin anılması doğaldır. Ölümü anmak için ikinci bir fırsat, büyük şahsiyetlerin ölümüdür; bu kişilerin nasıl, hangi koşullarda, hangi nedenlerle öldükleri betimlenirken, anlatıda duygusallığa yer verilip verilmemesi o şahsiyetin gönderen tarafından nasıl algılandığını açığa vurabilir.

Savaşlar ya da Toplu Ölüm

İslâm'dan önce "şehit" olmayacağına göre bu incelemede İslâm öncesi dönemi ele almadık. Anlatıda betimlenen ya da anılan savaşların listesi uzundur; Türk okul tarih kitapları da büyük ölçüde bir "savaşlar tarihi" görünümündedir, olaylara çok yer verir, bu çatışmaların bazıları ulusal bir destan gibi yüceltilmiştir: Resmî tarihte merkezî bir konumda olan Malazgirt savaşı (1071), ya da Çanakkale savaşı (1915) bu durumun örnekleridir.

Betimlenen savaşların bazıları Türklerle ilgili değildir: Bunlar İslâm'ın ortaya çıkışında Müslümanlarla Mekkelileri fetih sırasında Araplarla gayri müslimleri karşı karşıya getiren çatışmalardır. Gerisi Türkleri çok sayıda düşmanla karşı karşıya

getiren uzun bir dizi çatışmadır. Bu düşmanları birçok tür halinde sınıflandırabiliriz; bir tarafta Müslüman olmayanlar (Bizanslılar, Haçlılar, Osmanlı döneminde Balkan ve Avrupa halkları); diğer tarafta iki kategoriye ayırabileceğimiz Müslümanlar: Türk olmayan halklar (İranlılar, Araplar) ve resmî anlatının Türk saydığı halklar (Gazneliler, Timurlular). Cengiz Han'ın Moğolları çok özel bir örnek oluşturur; bunlar ne Türk ne de Müslümandır, Anadolu Selçukluları için felaketle sonuçlanan bir savaşa (Kösedağ savaşı, 1243) girmişlerdir, oysa resmî anlatı onların başarısından gurur payı çıkarır. Bu aşamada, düşmanları sınıflandırmanın güçlüğü anlaşılır, çünkü Türk tarih anlatısının çok genişletilmiş bir Türklük kavramı bulunmaktadır. Böylece bazı kitaplar İran Safevilerini Türk olarak tanıtır; hepsi Mısır Memluklarını farklılık gözetmeden Türklük kapsamına alır; Cengiz Han'ın imparatorluğu sıklıkla "Türk-Moğol İmparatorluğu" olarak belirtilir; sonuçta geriye, açıkça bir başkası olma konumunda pek az düşman kalır; bunlar, Araplar arasında Şam Emevileri, Mısır Fatımileri ve kuşkusuz Hıristiyan halkın tümüdür. Bu ilk ayrımın, konumuz için önemli olduğunu göreceğiz, çünkü öldürülen düşmanlar aynı şekilde nitelendirilemez.

Sıradanlaşan Ölüm ya da Yüceltilen Ölüm

Savaş anlatıları incelendiğinde edinilen genel izlenim çelişkilidir: Çoğu durumda okurun özdeşleşmesi gereken güçler (fethe çıkan Araplar, Büyük Selçuklular, 16. yüzyıla kadar Osmanlılar) galip geldiği sürece ölü yoktur; anlatı çarpışmasının çeşitli evrelerini, sonunu, sonuçlarını betimler, ama her iki tarafın uğradığı kayıplardan söz etmez. Bu özellik belki de askeri bir bakış açısına bağlanabilir, buna göre düşmanın ölü ya da yalnızca yaralı olması önem taşımaz: "Saf dışı" kalması yeterlidir; kendi tarafının uğradığı kayıplara gelince, bundan söz etmemek bir mertlik anlayışıdır. Bu anlatının Türk anlatısına özgü olmayan başka bir açıklamasını Edgar Morin getirmiştir; bir çarpışmada ya da bir savaşta ölüm normal durum olduğundan ondan söz

etmeye gerek yoktur. "[...], kurban edilme gibi büyüsel bir göze alma tavrı savaşın neden olduğu genel bilinç gerilemesinin sonucudur; bu gerilemenin doruk noktasında ölüm bilinci tamamen ortadan kaybolur. Ölüm büyük bir sarsıntı düzeyinde algılanmadığı gibi 'görünmez' bile; bu, savaş alanındaki papazsız ve mezarsız ölümdür... [...]. Dehşet verici ölüm kavramı ilerde, savaş sona erdikten sonra geri gelir."[3]

Bu sınıflamaya giren savaşlar arasında Talas (751), Dandanakan (1040), Malazgirt (1071), Kösedağ (1243), Ankara (1402) savaşları, İstanbul'un fethi (1453) ve Çaldıran (1514), Mercidabık (1516), Ridaniye (1517) savaşları sayılabilir. Bu liste birçok noktada benzeşmez ögeler içermesi açısından sorunludur; bir taraftan bu savaşlardan bazılarında Türkler Hıristiyanlara karşı savaşır (Malazgirt, Fetih); diğer savaşlarda Sünnî Müslümanlara karşı savaşır (Dandanakan, Ankara, Mercidabık, Ridaniye). Öte yandan bu savaşların dördü, klasik olay yazarlığı söyleminde Türk ya da yakın akraba sayılan bir düşmana karşı verilmiştir: Gazneliler (Dandanakan), Timurlular (Ankara), Memluklar (Mercidabık), Moğollor (Kösedağ). Sonuç olarak, yalnızca Talas, Malazgirt, Konstantinopolis ve Çaldıran savaşları Türkleri Türklüğün kimlik söyleminden kökten farklı kimlikteki bir düşmanla (Çinli, Hıristiyan, Şii Müslüman) karşı karşıya getirmiştir.

Yukardaki örneklerden bazılarında yazarların ölüler konusundaki suskunluğu, düşmanın (Türk, neredeyse Türk ya da Sünnî Müslüman olması halinde) farklı bir kimlik taşıdığını önemsemez görünme arzusundan kaynaklanabilir. Malazgirt ve İstanbul'un fethi Türklerle Hıristiyanları karşı karşıya getiren savaşların anlatılarıyla karşılaştırıldığında daha da şaşırtıcıdır.

Gerçekten de bu iki olayın anlatılış tarzının dikkatle incelenmesi düşmanın uğradığı kayıplardan genel olarak hiç söz edilmemesinin nedenini açıklayabilir. Malazgirt ve Fetih anlatıları okul kitapları söyleminde çok kalıplaşmıştır. Malazgirt'in

3 Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970, s. 52.

anlatısı klasik Müslüman kaynaklardan[4] aktarılmıştır, savaşın öncesindeki ve sonrasındaki saatlerin üzerinde çok durur. Bu anlatı bugün resmi ideoloji tarafından benimsenmiş, Sultan Alparslan'ı ve onun aracılığıyla Atatürk'ü yüceltecek şekilde düzenlenmiştir.[5] Savaşa hazırlık dönemi, askerlerine yakın bir kahramanı gösterir, savaş sonrasında ise onun tutsak Bizans imparatoruna gösterdiği gönül yüceliği betimlenir. Bu iki nitelik Mustafa Kemal'e gönderme yapmaktadır. Bu tür bir tarihsel okul anlatısında, savaşın tarihsel *sonucu* (Bizans ordusunun ağır bir yenilgiye uğratılması ve zaman içinde Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi) ile olaydan çıkarılan çoğu zaman anlaksal *ders* arasında ayrım yapmak gerekir. Malazgirt'ten çıkarılan ders Türk komutana ve genelleştirme yoluyla bütün Türklere mal edilen olumlu niteliklerdir. Savaşın kendisine, öncesi ve sonuçları kadar yer verilmemiştir; sultanın tutsak imparator karşısındaki bağışlayıcı tutumu sayesinde Türk imajı, Yunan ya da Ermeni söylemlerinin ısrarla öne çıkardığı tahrip edicilik eğiliminden arınmış olur.

Fetih anlatısında da aynı ifadelere yer verilmiştir. İmparatorluğun sonunu getiren Türk gücünün yüce gönüllü ve hoşgörülü olarak gösterilmesi önemlidir. Böylece her kuşatmanın parçası olan felaketler, saldırının yol açtığı ölüler ortada yoktur. Yalnızca iki ölüm bildirilir: Bizans imparatoru "öldürüldü" denir ve daha az yer verilmekle birlikte bu öykünün tek kahramanı, Kent'e giren ilk Osmanlı, Ulubatlı Hasan ise "şehit"[6] olarak anılır. Malazgirt'te olduğu gibi sultan onu karşılamaya gelen ileri gelenlere yüce gönüllülük gösterir, anlatıda Fetih'in

4 Karş. C. Cahen, "La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes", *Byzantion*, IX, 2, 1934, s. 613-642; ve F. Sümer, A. Sevim, *İslâm Kaynaklarına göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve çevirileri)*, Ankara, TTK Basımevi, 1971, 79+69 s.

5 Karş. M. A. Köymen, "Malazgirt Meydan Muharebesinin Diğer Meydan Muharebeleri arasındaki Yeri ve Önemi", *Belleten*, LIII, 206, 1989, s. 375-380. Bu metin, savaşın yıldönümü dolayısıyla televizyonda okunmuştur.

6 Akşit*, *Ortaokul II*, 1985, s. 34; Deliorman*, *Lise II*, 1993, s. 36; *ve diğ.* * *Lise III*, 1991, s. 39; Şahin Kaya*, *Osmanlı Tarihi I*, 1993, s. 67. Üzerinde yıldız işareti bulunan yapıtlar için yazının sonuda verilen listeye başvurulabilir.

aslında Ortodoks Kilisesi'nin korunmasına yol açtığı her zaman vurgulanır.

Her iki durumda, resmi söylemin bakış açısına göre savaşın sonucu, yenik düşenlerin durumunda bir iyileşme olduğudur; böylece, düşmanın uğratıldığı kayıpların üzerinde durulmaz, çünkü düşman Türk söylemine göre en büyük hoşgörüyle galiplerin toplumuyla kaynaştırılır.

Ancak bu açıklama yalnızca düşmanın uğradığı kayıplar konusunda geçerlidir. Hangi savaş ya da hangi düşman olursa olsun Türk saflarındaki kayıplar konusunda neredeyse genel bir suskunluk hüküm sürer. Ancak vatanseverlik konusunu işleyen bir anlatının şehitlere gereksinimi vardır, ama belki de özellikle eşit koşullarda verilmeyen kalleş bir savaşın kurbanı sayılabilecek şehitlere: Onlar, haklı bir dava uğruna şehit düştüklerine göre kurban edilmişlerdir, bu ölümlerin ideolojik işlevi ise intikam çağrısında bulunmak ya da topluluğun, can vermiş olanların çevresinde düzenlenen bir vatanseverlik kültünün çevresinde dayanışmasıdır. Türk tarihinin muzaffer yürüyüşünün, 16. yüzyıla kadar yalnızca Ankara savaşı yenilgisiyle duraklayan sürekli ilerleyişinin aslında şehite gereksinimi yoktur. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu'nun sona doğru uğradığı yenilgiler dizisi Kemalist tarih yazarlığının dışladığı bir rejimle ilgilidir ve resmî Cumhuriyet doktrini sultanlar uğruna ölmüş şehitlere gereksinim duymamaktadır.

Tek Gözde Şehitler: Peygamber ya da Cumhuriyet Uğruna Ölenler

İslâm'ın İlk Savaşları

Muhammed ile ilk Müslümanların Mekkelilere karşı verdikleri ilk savaşlar olan Bedir ve Uhud savaşları şehit sözcüğünün okul kitaplarının çoğuna ilk kez girmesine vesile olmuştur. Genel olarak İslâm'ın ilk zamanlarının anlatısı klasik vakanüvislere (özellikle Taberî) dayanmaktadır; yazarlar ile anlattıkları arasında tam bir özdeşleşme bulunur ve okurun

kendisini İslâm tarihiyle özdeşleşmesi beklenir. Amacı tarafsızlık olan tarihsel bir anlatıda bulunması gereken herhangi bir mesafeden iz yoktur.[7] Yazar, okur ve konu arasındaki bu üçlü özdeşleşmenin birçok belirtisi vardır, "şehit" sözcüğünün kullanımı bunlardan biridir. İncelenen okul kitapları arasında yazarlarının bu gibi değerlendirici kiplere yer vermemeye özen gösterdiği tek dizi 1931 tarihlidir, bu da Kemalist tarih yazarlığının getirdiği bir zorunluluktur. Dönemin militan laiklik anlayışı uyarınca yazarlar –ve Atatürk'ün kendisi– bu tür ayrıntıları silmeye yönelmiştir, sonuç olarak, 1931'de Bedir ve Uhud savaşlarının anlatısında hiç şehit; hatta hiç ölü yoktur.[8]

Aksine son yirmi yılın okul tarih kitabı yazarları İslâm'la aralarına mesafe koymaktan vazgeçmişlerdir; kendilerinin Müslüman olduklarını belli etmemeye çalışmazlar ve Müslüman çocuklara hitap ederler. Peygamber'in verdiği savaşlarla özdeşleşmeleri ve Türk kahramanlarla özdeşleşmemeleri gerektiği konusunda her türlü çaba gösterilmiştir. 1976'dan beri okul kitaplarında şehit/öldü ikilisi neredeyse sistemli olarak kullanılmaktadır, bu kullanım da okura hangi tarafı tutacağını belirtir.[9] Bu tutum mutlaka dinsel bir anlayışa bilinçli bir dönüşün ifadesi değildir, ama daha çok klasik kaynakların karşısında bir tür donup kalmışlık söz konusudur; tarih yazımını yenileştirme çabaları karşısında Taberî her zaman ağır basmıştır, bu alanda çabaların 1931'de bile zayıf olduğunu belirtelim: "Şehit" ya da geleneksel olarak peygamberlerin adıyla birlikte kullanılan "hazret" unvanı gibi bazı ayrıntıların dışlanışından öte, Kemalist tarihçilerin anlatıları, yapı ve anlayışı bakımından klasik kaynaklara bağlı kalmıştır.

---

7 Fransız okul kitapları iyi bir kıyaslama unsuru sağlar, bu kitaplarda İsa ve İnciller'in aktardığı mucizeler (İsa'nın tanrısal doğası ve Diriliş dahil) anlatılırken bu mesafe şu tür kalıplarla korunmuştur: "İnciller'in doğruladığına göre...", vb. Bu konuda bkz. E. Copeaux, "L'image des Arabes et de l'Islam dans les manuels d'histoire turcs depuis 1931", *CEMOTI,* 12, Haziran-Aralık 1991, s. 195-212.

8 Türk Tarih Tetkik Cemiyeti*, *Tarih II. Ortazamanlar,* 1931, s. 94-99.

9 Bu anlayışın dışında kalanlar: Mumcu*, *Lise I,* 1991, ve Kara* koleksiyonları, *Ortaokul I,* 1993.

Burada bir topluluk için kullanılan ve anonim savaşçıları adlandıran "ölü" ve "şehit" sözcüklerinin arasındaki zıtlık ancak Türklerin yakın tarihinin bir bölümünde yeniden ortaya çıkacaktır. Ölüler kültü yalnızca Birinci Dünya Savaşı, Çanakkale Savaşı, Kore, sonra da Kıbrıs'ta[10] ölenler ile başlar. Bu, Kemalizm'in geliştirdiği bir kavramdır, Cumhuriyet'in gelecekteki temeli olan Anadolu toprağının savunması için, soğuk savaş sırasında (Kore) Türkiye'nin etkin bir savunucusu konumunda olduğu özgür dünya uğruna ölenler için, ya da yeni bir Yunan saldırısına karşı (Kıbrıs)[11] Türklüğü koruma uğruna ölenler için kullanılan bir addır. Şehitler kültü kurban kavramını oldukça kesin bir şekilde tanımlar: Ancak vatan toprağının korunması için ya da en çok çekinilen iki düşmandan, Yunanlılardan ve komünistlerden korunmak için can kurban edilebilir. Çok yakın bir coğrafyada (Ermeni-Azeri çatışmaları, Sırbistan'daki savaş) gerçekleşen güncel olaylar karşısında Türklerin ölçülü tavrı bu sınırları açıkça göstermektedir.

Çanakkale

Bütün diğer savaş anlatılarının aksine Çanakkale savaşının ve aynı ölçüde olmamakla birlikte Sarıkamış harekâtının anlatısı dehşet dolu bir destana dönüşmüştür. Diğer savaşlarda yalnızca Türk ulusunun içinde olduğu tehlike, güçlerin eşit olmayışı düşmanın sayıca ve silahça üstünlüğü vurgulanırken Çanakkale için okul tarih kitapları karşı tarafın ölü sayısını "kayıp" olarak belirtiyor, bu şaşırtıcı değil, ama bu kitaplar giderek, ölen Türk sayısının yüksekliğini vurguluyor. Ölü sayısının yüksekliği küçültücü olmak bir yana, yapılan fedakârlığın ölçüsünü gösterir; bu sayı, Cumhuriyet'in gelecekteki toprakları

10 1974 Kıbrıs savaşları okul tarih kitaplarında yalnızca 1993'ün sonundan itibaren yer almıştır (Kara*, *Ortaokul II*, 1993, s.194-196). Buna karşılık, Kore savaşına Türk katılımı konusunda bütün bu kitaplar suskun kalmıştır.

11 Karş. Başar Zeki, *Anıtlarımız, Şehitlerimiz*, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1978, 156 s.

olan Anadolu'nun bağımsızlığı için ödenmesi gereken bedeldir. Bazı okul kitaplarının açıkça belirttiğine göre başkomutan Mustafa Kemal olduğuna göre bu şehitler canlarını Osmanlı İmparatorluğu için değil, ufukta görünen Cumhuriyet için feda etmişlerdir.[12] Birkaç yıldır kitapların her iki tarafta "on binlerce ölü"den,[13] daha sonra "yüzbinlerce yaralı ve şehit"ten[14] söz etmesi kural haline gelmiştir. Şehit sözcüğünün yalnızca anlatıda geçmesiyle yetinilmez; Türk kurbanların sayısını berlirtmeyen okul kitaplarından biri Çanakkale Şehitleri Anıtı'nın bir resmini kitaba basmıştır; dramın boyutlarını yansıtan bu anıtsal imgeye başka savaşlarla ilgli olarak da yer verilmiştir (özellikle 1922 Kurtuluş Savaşı), böylece tarihsel olay hakkında yalnızca bilgi vermekle yetinilmez, okur saygı duruşunda bulunmaya ve olayı anmaya davet edilir: Tarihsel anlatı vatanseverlik söylemine kaymıştır.[15]

Çanakkale'yle birlikte, tarihsel anlatı ölümün umursanmadığı topyekûn zafer kültünden uzaklaşan bir sürece, Ermeni söylemine[16] yaklaşan bir kurban söylemine girer. 1922'den itibaren anlatı dramatik bir yapı kazanır, savaşın dehşeti, savaşı kınamak için değil, kurban oluşun bedelini, bağımsızlığın bedelini vurgulamak için gösterilir. Yakın tarihli bir ilkokul kitabı Atatürk'ün ünlü bildirisinden alıntı yapar:

---

12 Deliorman*, *Lise II*, 1993, s. 209. Birinci Dünya Savaşı bölümünün son paragrafının adı "Millî mücadeleye doğru"dur. Sümer ve *diğ.*,* *Lise II*, 1993, s. 228'de: "Bu bakımdan Çanakkale zaferi Kurtuluş savaşımızın manevi temelini oluşturmuştur" denmektedir.

13 Sanır *ve diğ.*,* *İlkokul* 5, 1988, s. 85.

14 Köymen *ve diğ.**, *Lise III*, 1990, 164.

15 Uğurlu-Balcı*'da "Çanakkale Şehitleri Anıtı", *Lise III*, 1992 res. no. 89, s. 241. Anıtın fotoğrafı Tekışık*'ta bulunmaktadır.

16 V. N. Dadrian'ın Ermenilerin uğradıkları kıyımlarla ilgili cümleleri, Çanakkale'yle ilgili Türk söylemi için de geçerlidir: "Çelişkili bir şekilde, insanların uyum sağlayabilir bir özbenlik için ödedikleri yüksek bedel, o benliğin vurgulanmasına hizmet etti. Ödenen bedel arttıkça, Ermenilerin dinsel özdeşleşmelerine ilgi duymaya devam etmelerini sağlayan dayanma güçleri de arttı." ("Nationalism in Soviet Armenia. A Case Study of Ethnocentrism", in G. Simmonds (ed.), *Nationalism in the USSR and Eastern Europa in the Era of Brezhnev and Kosygin*, 1977, s. 202-258.)

"Size saldırıya geçmenizi emretmiyorum, ölmenizi emrediyorum. Daha sonra başka kuvvetler ve başka komutanlar ölene kadar yerinize geçebilir."[17]

Tarihsel anlayıştan çok vatanseverlik düşüncelerinin karıştığı bu dramlaştırma kısa bir süredir yoğunlaşmış gibidir; on yıl öncesinin kısa ve özlü anlatısı yerini artık şöyle görüşlere bırakmıştır:

"Çanakkale birçok genç aydınımızın kanlarıyla sulanmıştır; ancak bu yapılan tarihte simge olarak kalacaktır."
"Çanakkale savaşı sırasında 250.000'den çok askerimiz şehit düşmüştür. Gelibolu yarımadasının toprakları bu şehitlerin kanıyla yoğrulmuştur."[18]

Bu güçlü bir imge, çünkü "yoğurmak" burada iki kutsal onuru, toprak ile kanı kaynaştırır. Ölüm ve kendini kurban etme düşüncesine ortak edilen kan imgesi kırmızı renge, bayrağın rengine gönderme yapar. Türkiye'de bu çağrışım canlı tutulur ve bazı okul kitaplarında açıkça dile getirilir:

"(Bu ulusun toprağının maddi manevi değerlerini savunmak için binlerce Türk'ün akıttığı kan, onun simgesi olan bayrağımızın rengine yansımıştır)."[19]

Daha genç yaşta çocukların okul kitaplarında, –olup bitenler daha genel çizgileriyle– ifade edildiğinden, Çanakkale savaşının yan anlamları olan kavramları özetlemek için, bir okuma kitabındaki "Şehitlerin kanları" başlıklı bir metinden alıntı yapabiliriz.

"Çanakkale savaşı bütün şiddetiyle sürüyordu. Bir mehmetçik kahramanlığıyla herkesi şaşırtıyordu. Akşam komutan onu çağırttı. Yanında yabancı bir muhabir bulunuyordu, ere şöyle dedi:

---

17 Anonim,* *İlkokul 5*, Millî Eğitim Bakanlığı, 1992, s. 159.
18 Deliorman,* *Lise II*, 1993, s. 206; Tekışık*, *İlkokul 5*, 1993, s. 165.
19 Merçil *ve diğ.*," *Lise I*, 1990, s. 18.

– Seni kutlarım. Düşmanla yiğitçe savaşıyorsun. Yalnız niçin arada bir zıplıyorsun?

Er hemen karşılık verdi:

– Şehit kardeşlerimin kanlarını çiğnememek için.

Yabancı gazeteci bu yanıt karşısında çok duygulandı. Ona saatini armağan etmek istedi."[20]

Bu eğilim 1980 darbesinden beri okul kitaplarında güçlenen Kamalist kültün güçlenmesine koşuttur. Bu rejimin başından beri Kemalizm'den oldukça uzak olmasına rağmen, bu anlayış okul kitaplarında sürmüştür. Özal'ın cumhurbaşkanlığı sırasında bu kült silinmemiş, 1993 yılına kadar da gelişmeye devam etmiştir. Bununla birlikte bu eğilim konusunda aksi görüşe de yer verilebilir, bazı yazarlar bundan böyle şaşırtıcı bir öz sözlülük içinde olmuşlardır: Kolejler için yazılmış en yeni okul kitaplarından birinde büyük savaş birkaç satırla geçiştirilmiştir. Bu çok az rastlanan bir durum ve belki de bir tepkinin başlangıcına işarettir. Bu bölümde, başlıkta yer alması zorunlu olan portrenin dışında hiçbir Atatürk resmi yoktur.[21]

Çanakkale savaşının anlatısında şehitlerin anılması –Sarıkamış yenilgisinin anlatısında da sıkça görüldüğü gibi,– ölü sayımının yapılması, tarihsel bir söylemden vatanseverlik söylemine geçilmesi bu olayı özel bir ışıkla aydınlatıyor. Şehit kavramı kurban kavramından ayırt edilemez. Burada kutsal olan unsur Anadolu toprağındadır. Oysa 1878'de aynı toprağa çöken ve Doğu vilayetlerinin ilhakıyla sonuçlanan ağır Rus tehdidi, anlatıda aynı dramlaştırmaya yol açmaz. Toprağın kutsallaşması kavramının burada yoğunluk kazandığı açıktır, çünkü bu toprak pek yakında Kemalist Cumhuriyet'e dönüşecektir. Çanakkale, Kemalist destanda yerini almıştır ve bu "destan" sözcüğü zaten yazarlardan biri tarafından kullanılmıştır.[22]

Özetle, anlatıda "şehitler" ile karşı tarafın "ölüler"ini karşı karşıya getiren yalnızca iki dizi olay bulunmaktadır. Birincisi

20 (Anonim),* *İlk Okul Türkçe Ders Kitabı*, I, 1990, s. 73.

21 Yıldız *ve diğ.*,* *Ortaokul II*, 1993, s. 106.

22 Tekışık,* *İlkokul 5*, s. 65.

eskidir, İslâm tarihiyle ilgilidir, yeni olan diğeri şeklen Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı olmakla birlikte, Kemalist destanın başlangıcını oluşturur. Temel bir önemi olan iki başka savaş Malazgirt ve İstanbul'un fethi konusunda yazarlar bu yönteme başvurmaz. Bu duruma bakarak, Türk kimliğini temellendiren olaylarda kutsallık hiyerarşisi hakkında sonuçlar çıkarmak biraz sakıncalı olur. Fetih kavramı büyük ölçüde dinsel bir boyut içermektedir, anlatının yapısı bakımından aynı boyut Malazgirt savaşına da mal edilmiştir. Kemalizm –şimdilik– Fetih'i değerlendirmemiştir, tıpkı Muhammed tarafından yürütülen savaşlar gibi; buna karşılık, Çanakkale şehitlerinin kurban edilişinin anlatısı, şehit sözcüğünün kullanımına rağmen dinsel boyuttan tamamen yoksundur. Bedir'den Çanakkale'ye aynı sözcüğün kullanımıyla, bir yandan İslâm tarihiyle özdeşlemeye gidilmesi, zamandizinsel zincirin öbür ucunda ise laik cumhuriyetin yüceltilmesi ilginçtir. Hem dinsel hem de ulusal bir boyuta oturtulan Malazgirt'te şehit yoktur: Bu olayı anarken üzüntü gereksizdir, bunun nedeni Konstantinopolis örneğinde olduğu gibi, söz konusu olayın vatan savunması değil, bir Fetih olmasıdır.

Hıristiyan Ölüler

Türk ya da Müslüman ölüler şehit sözcüğüyle anıldıkları halde karşı tarafın ölülerini belirten sözcükler az kodlanmıştır; "kayıp" ya da "öldü" sözcükleri şu ya da bu tarafa özgü değildir. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki fark, kullanılan sözcüklerden çok anlatının bileşenlerinden kaynaklanmaktadır; vakaların çoğunluğunda ölülerin hiç anılmadığını gördük. Bedir, Uhud ve Çanakkale gibi istisnaların dışında, karşı tarafın anılan ölüleri sadece Hıristiyanlardır. Bu noktada yine Malazgirt ve Fetih gibi sıra dışı istisnalar çıkıyor karşımıza. Ancak bu iki savaşın anlatısı, karşı tarafın uğradığı kayıpların anlatılarıyla karşılaştırıldığında Malazgirt'te ve Konstantinopolis'te düşmanın her şeyden önce Bizanslı olduğu görülür; onun ulusal bir tanımı vardır: O Yunanlı düşmandır, ve yazarlar

1071 ve 1922'de düşmanın aynı olduğunu hatırlatmaktan geri kalmazlar.

Düşmanın öldüğünün görüldüğü savaşlar klasik Haçlı seferleri, sonra Sırpsındığı (1364), iki Kosova savaşı (1389 ve 1448), Niğbolu (1396) ve Varna'dır (1444). Ancak Türk okul tarih kitabı yazımında bütün bu savaşlar Türkleri birer Haçlı seferiyle karşı karşıya getirir. Osmanh İmparatorluğu'na karşı çıkan çeşitli koalisyonların dinsel bir gerekçeden kaynaklandığı şeklen doğru olsa bile, 12. ve 13. yüzyılların Haçlı zihniyetinden fazlasıyla uzaklaşılmıştı. Oysa bu savaşları anlatan bütün okul kitaplarında Türkler karşılarında Haçlıları bulur.

Haçlı seferlerinin yarattığı büyük sarsıntının Türkiye'de hâlâ canlı olduğu bilinmelidir. "Hıristiyan Batı"nın her "emperyalist" girişimi, bir kısım basında "yeni Haçlı seferi" olarak nitelenir. İster Ermeni-Azeri çatışması, ister Bosna ya da Filistin söz konusu olsun, bu suçlama her gün tekrarlanmaktadır, çünkü Siyonistler kuşkusuz yeni Haçlıların destekçileridir. Haçlı seferi yalnızca ortaçağ tarihinin bir parçası değil, politik bir temadır. Geç ortaçağın ve Rönesans'ın Avrupa koalisyonlarına sistemli olarak "Haçlı" damgasını vurmak o kadar sakıncasız bir tutum değildir. Böyle bir tavır, bir taraftan Haçlı seferi saplantısını gençlere aktarır, buna karşılık tarihteki Haçlı seferi algılaması, sözcüğün politik bağlamda kullanımıyla bulandırılmış olur.

Bu durumda yazarların yalnızca Osmanlı zaferlerini değil, "Haçlılar"ın yenilgisini de sergilemeyi yeğlemiş olmaları belki de rastlantı değildir. Özetle yenilginin temsili, Haçlıların anılmasına denk düşen bir olgudur. Bu yöntem sistemli değildir. Örneğin, Sırpsındığı savaşı konusunda incelemeye alınan sekiz yazardan altısı, onu ölüsü olmayan bir savaş olarak gösterir. Ancak bu savaşların özelliği, düşmanın yok edilişinin imgelerle temsil edilmesi ve her anda onlardan başka örnek bulunmamasıdır.

Bu süreç, "Haçlı" kategorisine sokulmasa da Myriokephalon savaşıyla (1176) kendini göstermeye başlar: Savaş alanı, iki yazar[23] tarafından "ölülerle kaplı" olarak betimlenir. Bu terim

23 Turhal,* *Lise II*, 1989, s. 98; Merçil,* *Lise II*, 1990, s. 112.

klasik Haçlılarla ilgili olarak pek kullanılmamakta, Haçlıların[24] verdikleri kayıplara ya da yaptıkları katliamlara[25] pek ender imada bulunulmaktadır. Sonradan ortaya çıkan ve başka yerlerde geçmeyen "yok etmek, imha etmek", "savaş alanında kalmak" gibi terimler Osmanlı gücünü yüceltmeyi amaçlıyor olsa gerek, ancak kimi zaman yenik düşenlerin akıbeti konusunda ayrıntılar da bulunmaktadır; Sırpsındığı'nda:

"Haçlıların büyük bir kısmı Meriç nehrinde boğuldu."[26]
"Haçlılar yok edildi."[27]

Birinci Kosova savaşında:

"Haçlılar ağır kayıplara uğratıldı."[28]
"Haçlı kuvvetlerinin büyük kısmı imha edildi."[29]
"Çatışmalarda birçok Haçlı prens ve soylu öldü."[30]

Niğbolu savaşında:

"(Haçlılar) arkalarında çok sayıda ölü bırakarak kaçtı."[31]
"Haçlı ordusunun büyük kısmı yok edildi."[32]
"Haçlı ordusundan (70.000'in üzerinde) sadece birkaç bin kişi kaçabildi..."[33]
"Binlerce atlı savaş alanında öldü ya da kaçarken Tuna'da boğuldu."[34]

---

24 Kara,* *Ortaokul I*, 1993, s. 107.
25 Akşit,* *Ortaokul I*, 1987, s. 104.
26 Yıldız, *ve diğ.*,* *Lise II*, 1989, s. 152.
27 Deliorman,* *Lise II*, 1992, s. 17.
28 Şahin-Kaya,* *Osmanlı Tarihi*, 1993, s. 29.
29 Köymen *ve diğ.*,* *Lise II*, 1990, s. 183.
30 Merçil*, *Lise II*, 1990, s. 195.
31 Şahin-Kaya,* *Osmanlı Tarihi I*, 1993, s. 31.
32 Turhal*, *Lise III*, 1989, s. 182.
33 Deliorman,* *Lise II*, 1992, s. 20.
34 Yıldız *ve diğ.*,* *Lise II*, 1989, s. 162.

Görüldüğü gibi düşmanın yenilgisinin, bu savaşa özgü betimlemesinde büyük bir birlik var. Sonradan, konuyu işleyiş tarzında bir durulma oluyor, Varna ve İkinci Kosova savaşında bu betimlemelere daha az yer veriliyor. Preveze savaşında kayıplardan söz edilmez. Osmanlıların yine "Haçlılar" ile karşı karşıya olduğu İnebahtı yenilgisinde bazı yazarlar her iki tarafın kayıplarından söz etmekten geri kalmamıştır, ancak burada kaybedilen insanlar değil; gemilerdir, ölüm söz konusu değildir artık:

> "Çok sayıda Türk gemisi batırıldı ya da düşmanın eline geçti; (...) Haçlı donanması da ağır kayıplar verdi."[35]

Böylece, düşmanın ezilmesinin vurgulanması (unutmayalım Sırpsındığı savaşına düşmanın adı verilmiştir: "Sırp bozgunu") ile ortaçağ sonunun geç "Haçlı seferleri" arasında kesin bir denklik kurmak olasıdır. Bununla birlikte, düşman seferlerinin "Haçlı" olarak nitelendirilmesi, Osmanlı tarafındaki ölülerin şehit olarak tanımlanmasına kuramsal olarak izin verirken, bu ölülerin hiç adı geçmez. Türk tarihçilerin klasik kroniklere bağlı kalmasının bazı savaş anlatılarına özel bir renk kattığını gördük. Osmanlıların Balkanlar'daki büyük zaferlerine ilişkin kaynakların incelenmesi, bu anlatılanların okul kitaplarına yansıyan özel niteliği konusunda bizi belki aydınlatabilir.

Toplu Ölüm

Okul kitaplarında ölüm konusu "Ermeni meselesi"ne değinmeden ele alınamaz. Yazarların bu olay karşısındaki tavrı sanıldığından daha inceliklidir; bir soykırımın varlığını reddetmek için bile olsa bu mesele üzerinde sessiz kalınmamıştır. Bütün okul kitapları "mecburi göç" ya da "tehcir"den söz eder. Bu anlatıda ölülerin anılması öncelikle Ermenilerin Türklere[36] karşı giriştiği katliamlardan, kanlı olaylardan söz

35 Akşit,* Ortaokul I, 1986, s. 56; Yıldız *ve diğ.*,* *Lise III*, 1991, s. 41.

36 Akşit,* *Ortaokul II*, s. 134; Miroğlu-Halaçoğlu*, *Lise III*, 1990; s. 166, Köymen *ve diğ.*," *Lise III*, 1990, s. 150, vb.

etmek içindir. Bazı baskılarda, ölüme maruz kalan tarafın Türkler olması halinde, o şiddetli ölümün betimi pek de soğukkanlı değildir.

> "[1909'da Adana'da] Ermeniler insanlık dışı bir vahşetle on binlerce Türkü, kadın, erkek, çocuk, ihtiyar demeden, acımasızca ve hiç nedensiz katlettiler. [...] [1914'te] Ruslar Ermenileri silahlandırdı; [...] [onlar da] Türkleri topluca öldürme ve yok etme niyetiyle geldiler. Köyleri ateşe verdiler. Kasabaları ve şehirleri yakıp yıktılar. On binlerce Türkü işitilmedik bir vahşetle katlettiler."[37]

Sonradan Ermenilere olanlar birkaç yıldır oldukça uzun süren bir aklanma girişiminin konusu olmuştur, ancak bu durumun ayrıntılı analizi bizi fazla uzaklara götürür.[38] Bütün okul kitaplarında tehcirden söz edilir. Ancak ölümün kendisinin anılması, yukardaki örnekteki kadar baskın bir hava taşımaz. Bazı kitaplarda Ermeniler göç sırasında ölmez. Diğer birkaç kitapta çok sayıda Ermeni açlıktan, soğuktan, susuzluktan, hastalıktan ölür, ya da eşkıya tarafından öldürülür. Ancak şu nokta her zaman belirtilir, Ermenilere refakat eden Türkler de aynı nedenlerle aynı ölçüde can kaybına uğramıştır. Açıkça "Ermeni meselesi" başlığını taşıyan bölümde görülen anlatım ve aklanma tarzı bugün genel kabul görmektedir. Toplu Ermeni ölümleri artık gizlenmiyor, ama nedenlerine sıradanlık kazandırılıyor ve ölü sayısına görecelik getiriliyor; bir örnekte Sarıkamış harekâtı, felaketin kapsamını belirtmek için ölçüt olarak kullanılıyor:

> "Tahliye sırasında Ermenilerin bir kısmı doğal koşullar nedeniyle ve güvenlik eksikliğinden dolayı hayatını kaybetti. Şunu unutmamak gerekir: yalnızca Sarıkamış'ta yüz bine yakın Türk askeri doğal koşullar ve kötü örgütlenme nedeniyle öldü."[39]

---

37 Uğurlu-Balcı*, *Lise III,* 1992, s. 226-229.

38 Karş. tezimiz, bölüm XI, s. 668-708.

39 Su-Mumcu*, *Atatürkçülük,* 1989, s. 126.

Ermeni meselesinin bu şekilde işlenmesi şaşırtıcı değil, asıl şaşırtıcı olan Yahudi soykırımının işlenmesi. Türkiye, İsrail'i tanıyan ilk Müslüman ülke konumundayken, üstelik Türkiye'de Yahudi düşmanlığı geleneği bulunmazken soykırım konusunda sessiz kalınıyor.[40] Birkaç okul kitabı Yahudilere uygulanan "şiddet" politikasından, ya da Yahudilere karşı "sert ve acımasız" bir politikadan söz ediyor;[41] tek bir yazar Almanya'da Yahudilerin katledilmesine değiniyor[42] ve "baskı" şu şekilde dile getiriliyor:

"Alman baskısı altında ezilen Yahudiler İngiliz ve Amerikan desteği sayesinde Filistin'de bir devlet kurma olanağını buldular."[43] Söylenen bu kadar ve diğer kitaplara göre fazla sayılır. Gerçekten de bazı kitaplarda *Yahudi* sözcüğü ağza bile alınmıyor, üstelik Hitler diktatör bile değil.

Bu durumda çarpışma anlatılarıyla ilgili olarak şehit, kurban ve fetih kavramlarının kullanımında kesin ve düzenli bir bağ kurmak zordur, oysa ilke olarak bu doğal bir bağdır: Tanıma göre bir "fetih" sırasında öldürülen her savaşçı "şehit" olarak tanımlanır. Bu son sözcüğün ortaya çıkışı her zaman özel bir anlama gönderme yapar: ilk Müslümanların çarpışmalarının özü bakımından kutsal niteliği, Cumhuriyet'in hemen öncesinde Anadolu toprağını savunmanın kutsal niteliği. Ancak düşman "Haçlı" bile olsa Kemalizm'in tanımadığı Osmanlı İmparatorluğu tarafından sürdürülen savaşlarda bu kutsallık anlayışı zayıflar; düşmanın Türk, Türk-Moğol nitelikli ya da sadece sünnî Müslüman olması halinde de bu zayıflamaya tanık olunur. Malazgirt ile İstanbul'un fethinin de kutsal olaylar olduğunu hatırlayalım; biri Türklerin Anadolu'ya yerleşmesine yol açtığı için, diğeri ise Muhammed'in hadisini gerçekleştirdiği için üzüntüye değil sevinçli kutlamalara yol açar.

Yahudi soykırımına ilişkin şaşırtıcı sessizlik ise, tarihçilerin ya da tarih öğretimini yöneten kültür erkinin bu olay karşısın-

---

40 Akşit*, *Lise III*, 1971, s. 261.

41 Uğurlu-Balcı*, *Lise III*, 1992.

42 Miroğlu-Halaçoğlu*, *Lise III*, 1990, s. 202 ve devamı.

43 *A.g.e.*, s. 208.

da kayıtsız kaldığı izlenimini uyandırıyor. Soykırım sözcüğü sadece Türklerin Ermenilere karşı bir soykırım uyguladığını inkâr etmek için ortaya çıkar. Nazilerin uyguladığı sanayileştirilmiş ölüm konusundaki suskunluğu yorumlamak basit değildir ve burada sözcükler üzerine yaptığımız bu incelemenin çerçevesini aşan etraflı bir irdeleme gerektirir. Bu suskunluğu, giderek ağırlık kazanan dünya tarihine daha az yer vererek Türk tarihine odaklanma eğiliminin özellikle çarpıcı bir örneği olarak görmekle yetinilemez.

Büyüklerin Ölümü

Okul kitaplarında ölüm aynı zamanda büyüklerin vefatıdır. Bu kişilerin ölümüne her zaman olmasa da sıklıkla işaret edilir. Ölüm, kimi zaman bir hükümdarın ölümünde ardılının yerine geçtiğini belirtmek için sözün gelişi ortaya çıkar. Bu durumda ölüm hükümdarlığın devamlılığına ara vermez bile, onun bir parçasıdır. Ancak ölüm, bir hükümdarın hayatının kaçınılmaz sonu, özel sonuçlara yol açmayan bir olay olarak gösterilebildiği gibi kimi zaman bir seferi, bir politikayı, mutlu ya da kötü bir dönemi kesintiye uğratan bir olaydır: Bu durumda ölüm, tarihin akışını etkileyen dikkate değer tarihsel bir olaydır.

Burada da ölümü belirten sözcükler, yazar (ya da adına çalıştığı kurum) ile konusu arasındaki bağı açığa vurur. Türk okul kitaplarında başlıca üç sözcük kullanılır: şehit etmek, ölmek ve vefat etmek. Vefat etmek, modern Türk dilinde ölene karşı duygusal bir bağın ya da çevresine gösterilen saygının kibar bir ifadesidir, toplu ölümler için, örneğin savaşta ölen askerler için kullanılmaz.

Örneklerin büyük çoğunluğunda büyüklerin öldüğünü belirtmekle yetinilir. Ölmeyip de vefat eden ya da şehit olan büyüklerin durumunu incelemek soruna uygun bir yaklaşım sağlayabilir. Hangi yazar tarafından hangi dönemde dile getirilirse getirilsin, ölümü aynı terimle belirtilen tarihi şahsiyetlerin sayısı pek azdır. Her zaman –ya da hemen her zaman– "şehit" olarak nitelendirilenlerin sayısı da çok düşüktür: Bunlar her şey-

den önce Emevi halife Yezid'in kurbanı olan Hüseyin ve yanındakilerdir. Şiiliğin kökeninde olan ve "10 Muharrem matemi"nde her yıl anılan bu dram okul kitaplarında her zaman kurbanlara karşı açık bir yakınlık, halifeyi kınama, dolayısıyla Şiiliğe karşı anlayışlı bir tavır içinde betimlenir. Ancak Şiilik sıklıkla politikanın sürekli olarak yoldan çıkardığı ve karşısında Türklerin, Sünnîliğin kalkanı rolünü oynadığı bir İslâm eğilimi olarak betimlenir. Yazarların duyduğu bu yakınlık belki de Türkiye'de milyonlarca Alevi bulunmasıyla açıklanır. Alevi adı ders kitaplarında pek az geçer, ancak Kemalizm içinde önemli bir politik etkinlikleri vardır ve hesaba katılmaları gerekir. Bu durumda Hüseyin anlatının en önemli şehididir.

Diğerleri daha az tanınır, ancak ilginç bir ısrarla bu sözcükle belirtilir. 732'de (Ramazan 14) Poitiers'de ölen Abdurrahman ül-Gafiki bu durumdadır; şahsına böylesine derin bir saygının gösterilmiş olması biraz şaşırtıcıdır ve Arap vakanüvislik geleneğinden kaynaklanır, burada ise savaş alanına *beledü'ş-şüheda* "şehitler diyarı"[44] adı verilmiştir. Ancak Türkiye'de sözcüğün bu vesileyle giderek daha az kullanıldığı anlaşılmaktadır: En son okul kitaplarında Gafiki'nin ölümüne, hatta varlığına bile işaret edilmez.[45] 1211'de İznik'te Bizanslılarla savaşırken ölen Gıyaseddin Keyhüsrev de bu durumdadır. Malazgirt'te ya da Myriokephalon'da kimseye şehit payesi verilmediğine bakılırsa, sürekliliğini mutlak olarak koruması şaşırtıcıdır. Son olarak, İstanbul'un alınışındaki tek şehit, kente ilk giren Ulubatlı Hasan'ın adı düzensiz olarak geçmektedir.

Bu birkaç örneğin dışında, trajik ölümleriyle şehit payesine çıkarılan İslâm velileri vardır, ancak bu sözcüğün kullanımında süreklilik yoktur. İlk halifeelerden Ömer, Osman, Ali de kuşkusuz bu durumdadır. Yazarlar Birinci Kosova Savaşı'nda düşman tarafından hançerlenen Sultan I. Murad Hüdavendigâr'ı da şehit olarak adlandırmakta neredeyse ağız birliği etmişlerdir.

44 Karş. C. F. Seybolod, "Abd al Rahman b. Abo Allah al Ghafiki", *Encyclopédie de l"Islam*, c. I, s. 55. Bu gelenek 12. yüzyıl İspanyol alimi al-Dabbk tarafından aktarılmıştır.

45 Yıldız ve diğ.*, *Lise I*, 1991; Şahin*, *Lise I*, 1992, s.131.

Görüldüğü gibi şehit sayısı azdır. Din alanının dışında bu kavram, neredeyse yalnızca Kemalizm'e özgü olmuştur; özellikle 1930'da aşırı dincilerin kurbanı olan öğretmen Kubilay bu duruma örnektir; artık çoğu zaman Ocak 1993'te öldürülen gazeteci Uğur Mumcu ve 2 Temmuz 1993'teki Sivas dramının kurbanlarıyla karşılaştırılır.[46] Sözcüğün anlamı tersyüz edilmiştir, çünkü, İslâm'ın kurban ettiği kişilere mal edilmiştir, bu da bundan böyle hiçbir dinsel anlam taşımadığını gösterir. Bu sözcüğün Çanakkale'de öldürülenler için kullanımıyla, bu laik, Kemalist anlamın okul kitapları alanına geçtiğini gördük.

Kemalist dönemden önce şehit sayısının düşük olması bizi daha çarpıcı bir gözleme götürüyor. Birçok Batı kültüründe, özellikle Fransa'da tarih ya da destan kahramanlarının, çoğu zaman kendilerine duyduğumuz yakınlığı pekiştiren trajik ya da acı bir yazgısı olmuştur: Vercingetorix'i, Roland'ı, Jeanne d'Arc'ı, Napoléon'u ya da Almanya bağlamında Siegfried'i düşünelim. Hıristiyan dinine göre İsa'nın dünyevi hayatı tam bir başarısızlıkla son bulur. (Şiilik ve Alevilik dışında) İslâm'da ve özellikle Türk resmîî tarihinde benzeri bir başarısızlık örneğine rastlanmaz, burada Alparslan'dan Atatürk'e bütün kahramanlar muzafferdir ve muzaffer olarak ölürler. Tek istisna Ankara savaşında (1402) Timur tarafından tutsak edilen ve kısa süre sonra hayatını kaybeden Yıldırım Bayezid'in ölümüdür: Bazı yazarlar; "hastalanarak" der "üzüntüsünden hastalanarak" der başkaları; üçüncü bir versiyona göre intihar etmiştir ("zehir içerek intihar etti"). Timur karşısında yenilgiye uğrayan Balkan kahramanı Bayezid diğer muzaffer sultanlarınkinden çok farklı bir imaja sahiptir; ölümüyle klasik trajedi kahramanlarını çağrıştırmaktadır.

Gelelim savaşta ölme ve şehit olma ayrıcalığına sahip olmayan büyüklere. Bu kişiler için çoğunlukla sadece "öldü" ya da "öldürüldü" terimleri kullanılır. Bunlar hiçbir hayıflanma ifa-

---

46 Karş. Ocak-Şubat 1993'te Uğur Mumcu cinayetiyle ilgili olarak *Cumhuriyet*'e verilen çok sayıdaki ölüm ilanı. Bu şehitler ile Almanya'da Kemalist bir imamın suikasta uğraması arasında, örneğin *Hürriyet*'te yine bağlantı kurulmuştur (Ertuğ Karakullukçu, ("Menemen'den Almanya'ya!"), *Hürriyet*, Frankfurt bas., 17 Mart 1994.

de etmeyen yansız terimlerdir. Şan kazanmış olsalar bile Alaeddin Keykubat gibi Selçuklu sultanları ya da ilk Osmanlı sultanları Osman ve Orhan, özellikle de Cengiz Han ve Timur için kullanılırlar; okul kitaplarında bu son iki adın şanı ve yüceliği Türklük kavramına yansıtılmaya çalışılır, ancak her şeye rağmen bunlar iki önemli günah işlemiştir: Birincisi Selçuklular zamanında Anadolu'nun politik birliğini yıkmış, diğeri ise Osmanlı yayılmacılığına ciddi bir sekte vurmuştur. Bu bakımdan sözcüğün kuruluğunu hafifletecek hiçbir yorum getirmeden her ikisi için de "öldü" denir.

Geriye kendi zamanlarında sevilenler ya da bugün halkın büyük sevgisini kazanmış kişiler kalıyor. Bunlar konusunda kuru kuruya ölüm sözü edilemez. Tarihsel anlatıda, ölümü sürekli ya da neredeyse sürekli olarak "vefat" sözcüğüyle belirtilen yalnızca iki kişi vardır: Muhammed ve Fatih Sultan Mehmed.

Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı "vefat" dışında da duygu dolu ifadelere yol açıyor:

> "Vefat ederek ruhunu teslim etti."[47]
> "Mücadele dolu 63 yıllık bir ömür sona erdi."[48]
> "Fani dünyaya veda etti."[49]

II. Mehmed ise ölmek yerine vefat etmeyi Fatih'e borçlu olmalı, birkaç okul kitabında ise Fatih "hayata gözlerini yumdu"[50] denir. Yazarlar diğer büyük sultanlar konusunda tam anlaşmış değildir, bunlar bazen ölür, bazen vefat eder. Bir çıbanın kurbanı olan I. Sultan Selim (Yavuz) bu durumdadır, kitaplardan birinde hayata gözlerini yumar;[51] Kanunî Süleyman'ın ölümüne fazla bir ayrıcalık tanınmamış olması şaşırtıcıdır, bir kez "vefat etti"[52] ve bütün diğer kitaplarda "öldü" denir.

---

47 Kafesoğlu-Deliorman*, *Lise II*, 1976, s. 26.
48 Köymen *ve diğ.*,* *Lise I*, 1990, s. 193.
49 Yıldız *ve diğ.*,* *Lise I*, 1991, s. 202.
50 Sümer *ve diğ.*," *Lise II*, 1992, 69; Deliorman*, *Lise II*, 1992, s. 48.
51 Deliorman,* *Lise II*, 1992, s. 48.
52 Şahin-Kaya,* Osmanlı Tarihi 1, 1993, s. 97.

Atatürk'ün sıradan bir ölü olmadığı açıktır, cenazesinin kaldırılışı bile bu kişinin çağdaşları tarafından nasıl algılandığını açığa vurur. 20. yüzyıl Türk tarihiyle ilgili her şeyde olduğu gibi dersler iki öğretiye bölünmüştür. Tarih dersleri Mustafa Kemal destanını yüzeysel olarak işler ve yalnızca Trablusgarp'da, Birinci Dünya Savaşı'nda Mustafa Kemal'in askerî rolü üzerinde durur. Cumhuriyet'in kuruluşuna şöyle bir değinilir ve geçiş yapılmadan İkinci Dünya Savaşı'na geçilir. Kemalist devrim, "Atatürkçülük" derslerinde anlatılır; bu öğreti Mustafa Kemal'in kişiliğinin ve eserinin portresini tarih boyutundan çıkarıp destan boyutuna sokar. İlkokullar için Atatürkçülük dersleri, tarih, coğrafya, yurttaşlık bilgisi dersleriyle birlikte "sosyal bilgiler" ciltleri oluşturur, ama ayrı olarak Atatürkçülük kitapları da vardır.

Belki de kutsallaştırılması nedeniyle Atatürk'ün ölümü bu kitaplarda beklentiye uygun düşmez. Başvurulan kitaplardan yalnızca ikisi, 1988 yılının ilkokullar için bir sosyal bilgiler kitabı ve 1989 yılının bir Atatürkçülük lise kitabı bu olaydan tumturaklı biçimde söz eder. Sadece bunlarda Gazi'nin ölümü paragraf ya da bölüm başlığı olarak verilmiştir. Birincisinde, sunuş bir ölüm ilanının eşidir, metin siyah bir çizgiyle çerçevelenmiştir; hiçbir vefat bu şekilde işlenmemiştir; metin bir sağlık bülteni kesinliğindedir; başlıktaki "öldü" sözcüğü yerini daha duygusal bir ifadeye bırakmıştır:

> "Perşembe 10 Kasım 1938, saat dokuzu beş geçe, büyük Türk, büyük komutan, devrimci Atatürk gözlerini bir daha açmamak üzere yumdu."[53]

Liseler için Atatükçülük kitabı Gazi'nin ölümüne tam altı sayfa ayırmıştır.[54] Vefatın kendisi de aynı kısa ve özlü biçimde ve Türklerin onca yakından bildiği saat belirtilerek "hayata

53 Sanır *ve diğ*.*, *İlkokul 5*, 1988, s. 118.

54 Su-Mumcu,* *Atatürkçülük*, 1989, s. 311-317.

gözlerini kapadı" deyimiyle betimlenir. En çok ayrıntı verilerek işlenen, ölümden sonraki dönemdir, cenazeden önceki günler için tam sayfa ayrılmış, tabutun Dolmabahçe'de, Ankara'ya taşınırken çekilmiş fotoğrafları ve Anıtkabir'in fotoğrafları yine tam sayfa olarak yer almış. Son olarak, kitabın son bölümündeki okuma metni Atatürk'ün ölümü konusunda İsmet İnönü'nün ulusa demecidir:

"Büyük Atatürk'ün naaşı ebedî istirahatgâhına ulaştı."[55]

Bütün bu yazılanlar bugün hâlâ uygulandığı şekliyle Kemalist külte tam olarak uygun düşmektedir. Bu bakımdan, çoğu okul kitabında Atatürk'ün ölümunün işlenişinin tamamen farklı olduğunu saptamak şaşırtıcıdır. Büyük sıklıkla Atatürk tam anlamıyla ölümsüzdür, çünkü vefatından hiç söz edilmez.

Bu çelişkiyi anlamak için okul tarih kitaplarında bir dünya savaşından diğerine doğrudan atlandığını yeniden belirtelim. İkinci Dünya Savaşı'nın anlatısından sonra, Atatürk, bütün yeni okul tarih kitaplarında, aynı başlığı taşıyan bir bölümle anılmaktadır: "Atatürk'ün İkinci Dünya Savaşı üzerine görüşleri."[56] Bu durumda Atatürk, çoktan öldüğü bir tarihsel dönemde sanki bir hayalet gibi yeniden ortaya çıkıyor; savaş üzerine, savaştan *önce* dile getirdiği tarihsel görüşler, anlatı sırasında savaştan *sonra* açıklanmaktadır. Bütün bunlar metne çok özel bir hava katar. Birinci Dünya Savaşı'yla ilgili olan bir önceki ders Mustafa Kemal'i anma olanağı verir, ama ölümünü değil. İkinci Dünya Savaşı hakkındaki bölüm ilke olarak da buna izin vermez. Bu durumda Atatürk çoğu zaman hiç ölmez.[57] Başka okul kitaplarında, ölümü, yaklaşan savaş üzerine

---

55 *A.g.e.*, s. 319.

56 "Atatürk'ün İkinci Dünya Savaşı öncesinde, bu savaş hakkındaki görüşleri".

57 Bu duruma örnek, Akşit,* *Ortaokul II*, 1985; Kalaycı,* *İlkokullar için Atatürkçülük*, 1988; Yıldız *ve diğ.*,* *Lise III*, 1991; MEB* *İlkokul 5*, 1992; Tekışık*, *İlkokul 5*, 1993, Kara,* *Ortaokul II*, 1993, Yıldız *ve diğ.*,* *Ortaokul II*, 1993; Deliorman,* *Lise II*, 1993; Sümer *ve diğ.*,* *Lise II*, 193.

söylediklerine giriş olarak hiç üzerinde durulmadan dile getirilir. Bu durumda her zaman "ölüm" sözcüğü kullanılır:

> "Atatürk 1938'de öldü. Ama Atatürk Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen barışın sağlam temeller üzerine oturmadığını biliyordu."[58]
> "Atatürk 1923'ten 1938'e kadar cumhurbaşkanı oldu. [...] Atatürk ölünce, İsmet İnönü cumhurbaşkanı seçildi."[59]

Ölümüne ilişkin hiçbir imada bulunulmamasının ya da bir önceki gibi çok kısa değinmelerin yanı sıra Atatürk'ü her fırsatta göklere çıkaran sözler söylenmektedir. Bu bakımdan konuyu işleyiş tarzında bir saygısızlık, bir ihmal ya da resmî yazarların kült ile aralarına mesafe koyma girişimi olarak görülmemelidir. Bu durumun yorumu sorunludur: Atatürk'ü neredeyse ölümsüz kılmak, ders kitaplarının söylemini, her yıl 10 Kasım'da yapılan anma töreniyle çelişkiye düşürüyor. Şimdilik bu olguyu saptamakla yetinelim; ayrıca son yirmi yılın öğretim söyleminde rastlanan tek ideolojik çelişki bu değildir.

Sonuç

Ölümü anlatan sözcükler gerçekten de değerlendirme kipleri olarak görülebilir; ancak kullanımları ihtiyatla yorumlanmalıdır. Sözcük seçimleri yalnızca yazarların bilinçli iradesinden kaynaklanmaz, alışkanlık, eleştirmeden aktarılan eski vakanüvislik geleneği tarafından dayatılabilir. Abdurrahman ül-Gafiki için durumun böyle olduğunu gördük. Bununla birlikte bu söz dağarcığının incelenmesi, başka yaklaşımların sonuçlarıyla karşılaştırılması koşuluyla analiz çizelgesi olarak kullanılabilir. Bu çizelge bazı olayları ortaya koymuş; İslâm'ın başlangıcındaki savaşlar ile 20. yüzyılda Anadolu'yu korumak için verilen mücadele arasında yakınlık kurulmasını sağlamıştır. Osmanlıları Avrupa koalisyonlarıyla karşı karşıya getiren savaşların anlatısında

58 Uğurlu-Balcı,* *Lise III*, 1992, s. 291.
59 Ganjuk,* *Lise II*, 1993, s. 226.

belirli bir özgünlüğün bulunduğunu göstermiştir. Çizelge ayrıca toplu ölümü anmakta büyük bir çekingenlik, Ermeniler soz konusu olduğunda kolayca anlaşılan, ancak Yahudilerin durumunda nedeni daha belirsiz olan "soykırım" sözcüğünün kullanımında da bir çekingenliğin bulunduğunu ortaya koymuştur.

Bireylere gelince, ölümlerinin saygı ifadelerine hak kazandırdığı pek az şahsiyet bulunmaktadır; analiz çizelgemiz kutsal kişileri (Peygamber, ilk halifeler ve Hüseyin) ve tek bir sultanı, Fatih Sultan Mehmed'i gösteriyor, son yirmi yılın okul kitapları, İstanbul'un fethinin anlatısına bağlanan dinsel nitelikle tam bir uyum içinde. Atatürk'ün özgün durumu çok çabuk açığa çıkıyor, ama beklenen yönde değil. Gazi'nin ölümü sıradan tarihsel anlatıdan çok vatanseverlik alanına, toplu anma törenlerinin alanına girmiş görünüyor. 20. yüzyılın tarih anlatısının iki farklı öğretim arasında bölünmüş olması tutarlılığı kolaylaştırmıyor; Atatürk'ün ölümü neredeyse incelenmemiş bir tarihsel döneme rastlar. Bu durumda zorunlu olarak tarih derslerinde değil, her türlü bilimsel soğukkanlılığın dışlandığı Kemalizm kitaplarında anılır.

BAŞVURULAN KİTAPLAR

Akşit, Niyazi, *Ortaokullar için Millî Tarih Ana Ders Kitabı*, İstanbul, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, 3. bas., 1985-1987, 2 c., 138 ve 139 s.

Deliorman, Altan, *Tarih, Lise II*, İstanbul, Bayrak, 1993, 252 s .

Ganjuk, Güler, *Tarih Ders Kitabı II*, İstanbul, Özer Yayınları, 1993, 252 s.

Kafesoğlu, İbrahim, Deliorman, Altan, *Tarih, Lise II*, Ankara, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, 1976, 223 s.

Kalaycı, Şenol, *İlkokullarda Atatürkçülük. Sınıf 4-5*, İstanbul, Servet, 1988, 221 s.

Kara, Kemal, *Millî Tarih Ders Kitabı, Orta Okul*, İstanbul, Serhat, 1993, 2 c., 150 ve 216 s.

Köymen, Mehmet Altay, Alpman, Adil, Koca, Salim, Cansız, İsmail, *Tarih. Lise I*, İstanbul, Ülke, 1990, 240 s.

Köymen, Mehmet Altay, Koca, Salim, Özel, Baykal, *Tarih. Lise. II*, İstanbul, Ülke, 1990, 236 s.

Köymen, Mehmet Altay, Özel, Baykal, Atnur İbrahim, *Tarih. Lise III*, İstanbul, Ülke, 1990, 204 s.

Merçil, Erdoğan, Merçil, Büte, *Lise için Tarih II*, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1990, 255 s.

Merçil, Erdoğan, Tarhan, Taner, Günal, Zerrin, *Lise için Tarih I,* İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1990, 256 s.

Miroğlu, İsmet, Halaçoğlu, Yusuf, *Lise için Tarih III,* İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1990, 236 s.

Sanır *ve diğ., İlkokul 5,* 1988.

Su, Mükerrem K., Mumcu, Ahmed, *Lise ve Dengi Okullar için Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük,* İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 9. bas., 1989, 334 s.

Sümer, Faruk, Tekin, Gürkan, Turhal, Yüksel, *Liseler için Tarih II,* İstanbul, Ders Kitapları Anonim Şirketi, 1993, 272 s.

Şahin, Tahir Erdoğan, *Tarih I,* Ankara, Koza, 1992, 272 s.

Şahin, Tahir Erdoğan, Kaya, Ali, *Osmanlı Tarihi I (Siyasî),* Ankara, Koza, 1993, 280-[8] s.

Tekışık, Hüseyin Hüsnü, *İlkokul Sosyal Bilgiler Ders Kitabı 5,* Ankara, Tekışık Yayıncılık, 1993, 288 s.

Turhal, Yüksel, *Tarih, Lise II,* İstanbul, Ders Kitapları Anonim Şirketi, 1989.

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, *Tarih II. Ortazamanlar;* İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.

Uğurlu, Nurer, Balcı, Esergül, *Tarih. Lise III,* İstanbul, Örgün, 1992, 304 s.

Yıldız, Hakkı Dursun, Alptekin, Coşkun, Şahin, İlhan, Bostan, İdris, *Tarih. Lise II,* İstanbul, Servet Yayın-Dağıtım, 1989-1991, 3 c., 246, 214 ve 252 s.

Yıldız, Hakkı Dursun, Alptekin, Coşkun, Şahin, İlhan, Bostan, İdris, *Orta Okullar için Millî Tarih Ders Kitabı II,* İstanbul, Deniz Yayınevi, 1993, 151 s.

[Anonim], *İlk Okul Türkçe Ders Kitabı,* Ankara, TTK Basımevi, 1990, 120 s.

[Anonim], *İlkokullar için Sosyal Bilgiler 5,* İstanbul, Millî Eğitim Basımevi ? 1992, 318 s.

"Ölüyü getirip olduğu gibi, apaçık kalmış gözleriyle yatağa yatırdılar, üstüne de gene işlemeli sakız gibi apak, yoğun bir sabun kokusuyla, yabanelması kokusu yayılan geniş bir çarşaf örttüler. Ölünün başı, açık gözleriyle dışarda kaldı. Yöreye kaygısız bakar gibiydi. Önce Telli Hatun geldi ölünün sağına geçip oturdu, arkadan Yeşil Anşa Hatun geldi, onun yanına çöktü. Sonra arkasından öteki kadınlar geldiler ölünün yöresine fırdolayı oturdular. Büyük sofa kadınlarla ağzına kadar doldu. Beyaz başörtüler üst üsteydi. Önce Telli Hatun elindeki ak mendili sallayarak, 'bu mendil İsmail Ağa'nındı', diye uzun bir çığlık koyverdi. Sonra oradaki bütün kadınlar çığlığa katılıp birden sustular. Her kadının elinde de İsmail Ağa'nın bir şeysi vardı: mendilleri, kuşağı, çorapları, gömlekleri, tabancaları, hançerleri, tespihleri, sigara ağızlıkları. Telli Hatun ağıdını çok aşağıdan aldı. 'Niçin geldin', diyordu, 'bu Çukurova'ya, bu yangına, bu yalıma? Dağların kartalı bu çöl ovada yaşayabilir mi?' diyordu. Ve birden kesti, bekledi. Gözlerinden siyim siyim yaş akıyordu. O keser kesmez de oradaki bütün kadınlar hep bir ağızdan çığlığa, ağıda, türküye benzer uzun bir ağlama koyverdiler. Onların ağlaması kesilince Telli Hatun önce yavaştan, aşağıdan sonra birden uzayan, ta karşı ovadan duyulan ağıdına gene başladı, bitirdi."

Gilles Veinstein'ın yayın yönetmenliğinde tarih, filoloji, siyaset gibi farklı disiplinlerden uzmanların kaleme aldığı *Osmanlılar ve Ölüm* Orta Asya'dan Anadolu'ya, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet dönemine Türklerin ölümle ilişkisine ve cenaze ritüellerine eğiliyor. Orta Asya yazıtları, Osmanlı vakanüvisleri ve Cumhuriyet dönemi yazarlarından Yaşar Kemal'in romanlarında ölüm temasının işlenişi ve bu arada hem gündelik hayatın, hem de şehir yapılanmasının ölümle ilişkisinin incelendiği kapsamlı bir çalışma.



İLETİŞİM 1206

TARİH DİZİSİ 42

ISBN-13: 978-975-05-0469-3

